GİRİŞ

Türk kültür ve medeniyetini büyük bir okyanus olarak düşünürsek bu okyanusa bağlı birçok da küçük denizin olduğunu görürüz. İşte bu denizlerden birisi de yaklaşık 600 yıl boyunca bu medeniyete hizmet etmiş, onun daha fazla gelişip güzelleşmesi için elinden gelen bütün çabayı sarf etmiş fakat ne acıdır ki kadri ve kıymeti bilinmemiş Divan edebiyatıdır. Divan edebiyatı yaşayıp geliştiği dönem içerisinde Türk kültürüne önemli katkılarda bulunmuş Türk edebiyatına dünyaca ünlü şairler kazandırmıştır. Sanırım bu şairlerin ismini burada tek tek saymaya gerek yok.

Yukarıda da belirttiğim gibi Divan edebiyatının kıymeti bilinmemiştir. Bunun en büyük sebeplerinden birisi de onun layıkıyla tanınmamış daha doğrusu tanıtılmamış olmasıdır. Daha iki sene önce yaşanan Divan edebiyatının liselerde okutulup okutulmaması tartışması sanırım bu iyi tanıtılamamanın kanıtlarındadır. Bizim yapmamız gereken Divan edebiyatını tanıtmakken bu ülkenin Millî-altını çizerek söylüyorum- Millî Eğitim Bakanlığına bağlı eğitim ve öğretim kurumlarının orta öğretim düzeyinde eğitim veren sınıflarında ders olarak okutulması ya da okutulmaması tartışması yapılması bizim ona karşı ne kadar nankör olduğumuzun kanıtıdır.

Divan edebiyatını anlayabilmemiz için yapılması gereken en önemli çalışma onu layıkıyla tanıtmaktır. Geçmişte Divan edebiyatına gönül verenler tarafından yapılan çalışmalar yetersiz kalmış ki bugün hâlâ yukarıda bahsi geçen türden saçma tartışmaların sürdüğünü görmekteyiz.

Bizim yaptığımız çalışma belki çok geniş kitlelere ulaşmasa da en azından okulumuzun Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü öğrencilerinden Divan edebiyatına gönül veren arkadaşlarımıza ya da Divan edebiyatı hakkında birazcık da olsa bilgi ve belge sahibi olmak isteyen arkadaşlarımıza yardımcı olacaktır. Bu çalışmamızda ülkemizde yayımlanmakta olan çeşitli süreli yayınlarda yayımlanmış Divan edebiyatı hakkında, Divan şairleri ve/veya onların eserleri hakkında yazılmış otuz makale bulunmaktadır. İnşaalah bir araya getirdiğimiz otuz makaleden oluşan bu çalışma yukarıda zikr ettiğimiz amaca layıkıyla hizmet eder ve biz de bizim için önemli olan bu yüksek değere karşı birazcık da olsa borcumuzu ödemiş oluruz.

Allah yar ve yardımcınız olsun.

Osman Nuri CEYLAN

Mayıs 2005

TEŞEKKÜR

Bu çalışmanın yapılmasında benden değerli yadımlarını esirgemeyen danışman hocalarım Yrd. Doç. Dr. M. Şehabettin ÜNLÜ'ye ve Yrd. Doç. Dr. İsmet ŞANLI'ya, Ankara'daki çalışmalarım sırasında bana evini açan değerli kardeşim Hakan OTURMAZ'a ve makalelerden bazılarının bana ulaşmasını sağlayan sevgili kardeşim Ali ÇAVUŞ'a ve aileme sonsuz minnet ve şükranlarımı sunarım…

Osman Nuri CEYLAN

İÇİNDEKİLER

Makalenin Künyesi Sayfa No

Kılıç, Müzahir, "Edebiyat Tarihi Bakımından Kırk Hadisler", A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, Prof. Sadi Çöğenlioğlu Özel Sayısı s. 18 (2001)…….**5**

Kutlar, Fatma Sabiha, "Dursun Ali Tökel, Divan Şiirinde Mitolojik Unsurlar", Bilge, s. 28 (Mart 2001)**14**

Mermer, Ahmet, "Hyatı, Aşkı ve Şiiri Ciddi Zaviyeden Gören Şair Fuzûlî" Hece: Türk Şiiri Özel Sayısı, yıl 5, s. 53-54-55 (Mayıs-Haziran-Temmuz 2001)……..**18**

Pala, İskender, "Divan Şiirini Tanıyor muyuz?", Hece: Türk Şiiri Özel Sayısı, yıl 5, S .53-54-55 (Mayıs-Haziran-Temmuz 2001)……...**24**

Macit, Muhsin, "Divan Şiirinin Cumhuriyet Sonrası Türk Şiirine Etkileri", Hece: Türk Şiiri Özel Sayısı, yıl 5, S .53-54-55 (Mayıs-Haziran-Temmuz 2001)…….**29**

Macit, Muhsin, "Osmanlı Mülkünün Yüzakı: Şairler Sultanı Bâkî, Hece: Türk Şiiri Özel Sayısı, yıl 5, S .53-54-55 (Mayıs-Haziran-Temmuz 2001)……..**41**

Kemikli, Bilal, "Türkler'in Medine'^de Kurdukları Kütüphaneler", İlim ve Sanat, s. 38 (Mayıs 1995)…**49**

Kemikli, Bilal, "XIX. yy.'da Entelektüel Bir Muhit: Şeyhülislâm Arif Hikmet Beyefendi Konağı, İlim ve Sanat, s. 41 (Nisan 1996)…….**54**

Köktekin, Kâzım, "Ahmed-i Dâ'î'nin Cevâhirü'l-maânî Adlı Eserinin Yeni Bir Yazması Üzerine", s. 12 (2001)……...**62**

Kılıç, Atabey, "Ma'rifi Tarikati Şeyhi Ferdî Baba ve Aruzla Yazılmış Şiirleri", İlmîAraştırmalar, s. 12 (2001)……...**73**

Mengi, Mine, "Divan Şiirinde Teda'iden Tenevvü'e ya da Çağrışımdan Çeşitlemeye" İlmî Araştırmalar, s. 11 (2001)……..**93**

Kemikli, Bilal, "Türk Tasavvuf edebiyatında Devriye ve Sun'ullâh-ı Gaybî'nin Devriyesi" İslâmî Araştırmalar 13, s. 2 (2000)……...**107**

Kurnaz, Cemal-Tatcı, Mustafa, "Şeyh Hasan Ünsî" Tasavvuf, yıl 2, s. 7 (Eylül-Aralık 2001)…..……..**129**

Ögke, Ahmet, "Sun'ullah-ı Gaybî, Hayatı, Sanatı, Eserleri, Şiirleri", Tasavvuf, yıl 2, s. 5 (Ocak 2001).**152**

Kurnaz, Cemal-Tatcı, Mustafa, "Karabaş-ıVekî", Tasavvuf, yıl 2, s. 6 (Mayıs 2001)…….**156**

Kemikli, Bilal, "Tasavvuf Üzerine Yapılan Tezler- III: Yiğit Başı Velî Ahmed Şemseddin-i Marmarârî, Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri", Tasavvuf, yıl 2, s. 4 (Eylül 2000)……**183**

Kemikli, Bilal, " Tasavvuf Edebiyatında Hulûl ve İttihâda Dair Bir Risâle: Risâle-i Redd-i Hulûl ve İttihâd", Tasavvuf, yıl 2, s. 5 (Ocak 2001)…….**200**

Kudret, Cevdet, " Divan Şiirine Uzaktan Merhaba", Türk Dili, s. 290 (1975)…….**206**

Yener, Cemil, "Divan Edebiyatı veedebiyatta İçerik Sorunu", Türk Dili, s. 317 (1978)……..**218**

Kurnaz,Cemal, "Divan Şiirinde Ritm Arayışları", Türk Dili, s. 589 (Ocak 2001)……**225**

Pala, İskender, " Adı Kandî: Sözü Var Zehre Benzer", Türk Edebiyatı, yıl 29, s. 328 (Nisan 2001).....**231**

Pala, İskender, " Aşka Yalvarış I", Türk Edebiyatı, yıl 29, s. 328, (Nisan 2001)……...……..**235**

Pala, İskender, "Aşka Yalvarış I", Türk Edebiyatı, yıl 29, s. 331, (Mayıs 2001)……..**239**

Pala, İskender, "Biz Âleme Bir Yâ İçin Âh Etmeye Geldik",yıl 29, s. 335 (Eylül 2001)…….**244**

Pala, İskender, "Ayînesı İştir Kişinin Lâfa Bakılmaz" yıl 29, s. 337 (Kasım 2001)…….**248**

Macit, Muhsin, "Karakoyunlu Cihânşâh'ın Mesnevî Sevgisi", Türk Edebiyatı, yıl 29, s. 338 (Aralık 2001)……..**252**
Çelebioğlu, Amil, "Erzurumlu İbrahim Hakkı Divanı'nda Gönül", yıl 16, s. 185 (Mart 1978)……...**257**
Çelebioğlu, Amil, "Edebiyatımızda Ramazan" Türk Yurdu, C. 10, s. 32 (Nisan 1990)……...**271**
Kurnaz, Cemal-Tatcı, Mustafa, " Türk Tasavvuf Edebiyatınada Sembolik Anlatım veya Kuş Dili" Türk Yurdu, s. 167 (Temmuz 2001)……...**277**
Kurnaz, Cemal, "Bir Mevlevî Dervişinin Matbah İzlenimleri" Uluslararası Mevlâna Bilgi Şöleni (15-17 Aralık 2001Ankara)- Bildiriler……..**288**

EDEBİYAT TARİHİ BÂKÎMINDAN KIRK HADİSLER

Dr. Müzahir KILIÇ

A.Ü. TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI ENSTİTÜSÜ DERGİSİ, S.18 2001

Divan edebiyatının İslâmî türlerinden biri de "kırk hadis'lerdir. Tercüme ve şerhlere dayalı olarak manzum, mensur ve manzum-mensur olarak yazılmışlardır. Hz. Peygamberin hadislerinden seçme yapılarak yazılan bu eserler, İslâmî edebiyatın en fazla itibar gören türleri arasındadır.

Hz. Peygamberin şefaatine nail olma, cehennem korkusu ve cennet ümidi, hayırlara vesile olma ve hayırla anılma, zamanı en güzel şekilde değerlendirme, hadis ilmi ve edebiyatında hüner sahibi olduğunu gösterme, bazı dinî emirleri, içtimaî hayatı ilgilendiren kuralları dini yönden anlatma ve maddî menfaat sağlama amacıyla kırk hadis tercüme ve şerhleri yazılmış, hayli de rağbet görmüştür. Bu tür eserleri kaleme alan müellif, hadisleri ya özenle seçer veya bu alanda meşhur olmuş erbainleri (kırk hadis, çihl hadis) tercüme veya şerh ederdi, İslâm dininin Kur'an-ı Kerim'den sonra şer'î delillerden ikincisi Hz. Peygamberin sünneti (hadis-i şerifler) dir. Bu yüzden hadis alanında eser vermek, İslâmî edebiyat ve İslâm ilim hayatı bakımından çok önemlidir. Bu tür çalışmalar İslâm'a ve insanlığa hizmetin önemli bir yoludur.

Kırk Hadislerin Menşei

Hicrî ikinci asırdan başlamak üzere "erbain" hadis alanında Arap, Iran ve Türk dünyasında, İslâmî ilim ve edebiyat sahalarında bir çok eser verilmiştir.

من حفظ على اربعين حديثا من دينها بعثه الله تعالى
يوم القيامة فى زمرة العلماٴ و الفقهاٴ

(men hafıza 'alâ ümmeti erbaine hadisen min emrî dinihâ ba'aşehullâhu te'âla yevme'l- kıyâmeti fî-zümret'il-'ulemâ'i ve'1-fukahâ') "Ümmetimin içinde dinine dair kırk hadis ezberleyeni Allah u teala kıyamet gününde fakihler ve âlimler zümresi arasında diriltir." Hadis-i şerifindeki müjdeden hareketle "kırk hadis"lerin yazılmaya başlandığı kanaati yaygındır. Nevevî aynı hadisi zikrederken metindeki bazı rivayet farklılıklarını da vermiştir. Ancak bu değişikliklerin hiç biri genel manayı bozacak nitelikte değildir. En önemli değişiklik من امردينها ve son bölümde الشهداٴ gibi

kısımlarda görülmektedir. Aynı kanaati Prof. Dr. Abdülkadir Karadan Hoca belirtmiş olup, bunların esas manayı bozmadığını ifade etmiştir.

Tayyib Okiç'in belirttiğine göre hadis mecmualarının yazılışı eskidir. Buharî'nin talebesi İbni Tirmizî (öl.279/892) ''kırk hadis" müelliflerinden biridir. Oldukça şöhret kazanan Nevevî (öl.677/1277)'nin erbaini bu alanda yazılmış diğer örneklerini gölgede bırakmıştır. Eserde "kırk hadis"in yirmi altısı meşhur muhaddis İbnü's-salah (01.643/1245) tarafından 16'sı da Nevevî tarafından ilave edilerek 42'ye çıkarılmıştır. Arap dilinde yazılan erbainler, Fars dilindeki "çihl" ve Türk dilindeki "kırk" hadisler için kaynak olmuştur.

40 Sayısının Önemi

Kırk sayısının İslâm tarihi bakımından ayrı bir önemi vardır. Kur'an-ı Kerimde 4 yerde geçmektedir. Bu sureler; Bakara 51, Mâ'ide 26, Araf 142, ve Ahkâf suresinin 15. ayetleridir. Hadisler üzerinde yapılan incelemede 18 hadiste "erbain ve erba`ûna" kelimelerinin geçtiği tespit edilmiştir. Ancak 40 sayısının yoğun olarak kullanıldığı yer, muhtelif konuları içeren hadis seçmelerinden oluşan kırk hadis, çihl hadis, ve erbain hadis adıyla bilinen hadis seçmeleridir. Gerçi bu alanda örnek alınan Nevevî'nin erbaini bile 42 hadisten oluşmasına rağmen "erbain" adıyla bilinmektedir. Yine mesnevi nazım şekliyle yazılmış olan Hâkânî'nin "Hadis-i Erbaini" 42 hadisten ibarettir. Bu sayısal farklılıklara rağmen "kırk" genel bir isim olarak kullanılmıştır.

Hadislerde isim olarak 40 sayısının geçmesi من حفظ hadisinde geçen اربعين حد ثا lafzının esas alınmasından dolayıdır. Asl olan 40 hadis yazarak ve ezber ederek buradaki müjdeye mazhar olmaktır. Kırk hadisle ilgili İslâmî ve millî kültürümüzde geçen diğer hususları şöylece sıralayabiliriz.:

1.Allah'ın (c.c.) kırk ismiyle yazılan risaleler.

2.Hz. Muhammed'in (sav) kırk yaşında peygamber olması

3.İslâmiyet'i kabul eden Müslümanların sayı olarak 40'a ulaşmalarıyla birlikte, İslâm dinini alenî olarak yaymaya başlamaları.

4.Dört halifenin özellikle Hz. Ali'nin (ra) sözlerinin risale haline getirilmesi

5.İslâm'da zekâtın, malın 1/40 oranında verilmesi.

6.İslâm inancında ve esatirinde 3'ler 5'ler 7'ler ve 40'ların olması.

7.Tasavvufta, tarikat ehli için çile müddetinin 40 gün olması.

8.İnsan hamurunun yoğrulma süresi İslâm inancına göre 40 gündür, ''...ki

kırk gün ol toprağın üzerine baran döküp tebrikine meşgul ola ve bu hidmete me'mur olan sehâl otuz dokuz gün deryâ-yı elem ve çeşm-i gamdan nem çekerdi. Ve al

toprağa bârân-ı mihnet dökerdi. Kırkıncı gün ki mev'id temam idüp bir nice katra bahr-ı ferahtan getirtip üzerine saçup sure-i ta'mirin itmama yitürdi."

Kırk rakamıyla ilgili Prof. Dr. Abdülkadir Karahan'ın yaptığı tespitlerden bazıları şunlardır:

Çihl ile ilgili tabirler: "Çihl sülün, çihl menâr, çihl gisû, çihl bânû, çihl duhterân, çihl vezir, çihl-ten, çihl-kad, çihl-tih, çihl-müzd, çille, çille-nişin, çile-i zen, çile-i hece, çihle-i bûde, çihle-i tebistan, çihle-i zemistân, çihl-çerâğ, çihl-rûz, çihl-sâl"

Kırk sayısının Türk kültür ve medeniyeti açısından da önemi vardır. Dede Korkut Hikâyeleri, destanlar ve menkıbelerde 40 sayısı ile ilgili unsurlara rastlamak mümkündür. Kırk cadı, kırk peri kızı, kırk gün kırk gece düğün, loğusalık müddetinin kırk gün olması, çocuğun kırkı ve diğerleri...

Kırk sayısının ilavelerinde ise: Kırk bir kere maşallah sözünün de kırk sayısıyla ilgili olduğunu söyleyebiliriz. Geleneklerimizde de birçok hususta kırk sayısının kullanılması bu sayının Kur'an ve sünnette rastlanmasından kaynaklanmaktadır.

Hadis-i Erbainlerin Tarihçesi

l.Arapça Erbainler: Arap Edebiyatında Abdullah Marvazî ile başlamış olup, XII. asırdan beri devam etmektedir. En meşhuru Nevevî'ye aittir. Arap Fars ve Türk edebiyatlarında en fazla tercüme ve şerh yazılan risale olarak haklı bir ün yapmıştır. Nevevî'nin risalesinde bu sahada ün yapmış 13 kişiden bahsedilmektedir. Nevevî'ye kadar 54 kişinin erbain yazdığı tespit edilmiştir. Nevevî'ye yapılan şerhlerin sayısı 41'dir. Karahan'a göre Arapça erbainlerin sayısı -devirleri belli olanlara göre 163 musannife ait toplam- 193'tür. Nevevî'nin en önemli tarafı risalesindeki râvi zincirlerinin ve من حفظ hadisinin farklı rivayetlerinin verilmesidir.

2.Farsça çihl hadisler: Farsça çihl hadislerin ilki Faravî el-Haramî'nin "Tabibe'l-Kulûb" adlı eseridir. Bu eserde hadisler; ayetler ve mevzua uygun hikâyelerle desteklenmiştir. Bu tarz ilk olarak Fars edebiyatında görülmektedir.

XV. asırda en çok kendisine şerh yazılan eser Câmî'ye aittir. Nevevî'nin Arap dilinde sağladığı ünü, Câmî Fars dilinde sağlamıştır. Abdurrahman el-Câmî'nin bu küçük risalesinin yazma ve matbu nüshaları sayılmayacak kadar çoktur. Câmî'nin bu eserinin hadis sıralamaları yazma nüshalarda ve matbu olanlarda değiştiğinden, ilk hadisin لاتؤمن diye başlayan hadis olma ihtimali kuvvetlidir. Ali Şir Nevâi ve Fuzûlî bu hadisi, ilk hadis olarak almışlardır.

Câmî'nin seçtiği hadislerin senedi hakkında bir açıklama yoktur. Yirmi dört çihl hadis müellifi Fars dilinde toplam 32 eser yazmıştır.

3. Türkçe kırk hadisler: Kırk hadislerin -diğer bazı dinî-edebî türlerde olduğu gibi- tercüme ve şerhlerinin büyük âlim ve şairler tarafından rağbet görmesi ve bu sahada eşsiz eserler vücuda getirilmesi bakımından Türk ilim ve edebiyatında müstesna bir yeri vardır.

Türk edebiyatında Kemal Ümmî (öl. 880/1475), Nevâî (öl. 906/1501), Fuzûlî (öl. 963/1556), Nev'î (öl. 1007/1598), Âşık Çelebi (öl. 979/1571), Latifi (öl. 990/1582), Gelibolulu Ali (öl. 1009/1600), Hâkânî (1015/1606), Okçuzâde (öl. 1039/1630), Tâib (öl. 1120/1703), Nâbî (öl. 1 102/1691), Münif (öl. 1146/1733) gibi ünlü şairlerin kırk hadis ve şerhlerine sahip olmaları, bu türün önemini bir kez daha ortaya koymaktadır. Türk şairlerin bu alandaki çalışmalarına Abdurrahman Câmî'nin büyük tesiri olmuştur. Nevevî'nin etkisinde kalan kırk hadis müelliflerini şöyle sıralayabiliriz: Süleyman Fazıl Efendi (öl. 1134/1722), Bursalı İsmail Hakkı (öl. 1137/1725), İsmail Müfid Efendi (öl. 1217/1802) ve Ahmed Nâim (1872-1934)'in kırk hadis ve şerhleri sayılabilir.

Türkçe kırk hadis tercümelerinde لاتؤمن hadisinin değişik müelliflere göre tercümesini örnek olarak verelim:

Tercümesi: "içinizden biriniz kendisi için hoş gördüğünü din kardeşi için de hoş görmedikçe öz mümin olamaz."

Câmî' den:

هر کسی رالقب مکن مؤمن کرچه ازسعی جان و کاهد
تا نخواهد برادر خوب را انچه از بهر خویشتن خواهد

Tercümesi: "Kendisi için istediği şeyi kardeşi için de istemedikçe her kadar can ve ten yıpratsa bile yine mümin adını verme."

Nevâi'den:

Mü'min irmestür ol ki îmândan ,
Rüzgârı da yüz sağa körgey
Ta ki kardaşıga reva körmez
Ne kim öz nefsiga reva körgey

Fuzûlî'den:

Mü’min olmaz kişi hakikat ile
Durmayınca tarîk-i terk-i hevâ
Her ne öz nefsine reva görse
Yâr u kardaşa görmeyince reva

Rihleti’den:

Mü’min kâmil olmaya hergiz
Sevmeyen canı gibi kardaşını
Dost görine lîk düşman ola
Saz kılmaya içine taşını

Nâbî’den:

Dedi fahr-ı resul değil muinin
O kesân kim rüz-ı bî-sıdk u safa
Kendü nefsine gördigin lâyık
Görüp ta biraderine reva

Münir den:

Mü’min olamaz o kimse her ne kadar
Bulsa hüsn-i ‘amelde ʿömri fena
Her ne isterse nefsine tâ kim
Anı ihvâne *dahı* görse seza

Anonim:

Mü’min olmaz o kimse ‘âlemde
Ten ü canın eride her ne kadar
Tâ karındaşı milimine dilemez
Anı kim kendi nefsine ister

Türk edebiyatında kırk hadis mütercimlerinin sayısı 60 kadardır. Bazı mütercim ve münşerihlerin birden fazla eserinin varlığı göz önünde bulundurulursa Türkçe kırk hadis risalelerinin sayısı 80’e ulaşır. Günümüzde yazılan kırk hadislerle birlikte bu sayı 100’ün üzerindedir.

“Dini edebiyatın diğer türlerinden mevlit, hilye, vb. gibi, örnekleriyle kıyaslandığında kırk hadislerin önemli bir yer tuttuğu görülmektedir. Kırk hadislerin doğuş ve gelişme alanları Arap ve Fars dilinde olmasına rağmen bu sahada en güzel Örnekler Türk dilinde dolayısıyla Türk edebiyatında verilmiştir.”

Kırk Hadislerin Yazılış Sebepleri

Manzum ve mensur olarak yazılan kırk hadislerin, eserlerin sebeb-i te'lif ve mukaddime bölümlerinde şu sebeplere bağlı olarak yazıldığı ifade edilmektedir, öncelikle Hz. Muhammed'in şefaatine nail olmak, cehennem azabından kurtulmak, şehitler, âlimler ve fakihler zümresiyle ba's olunmak. Diğer sebepler ise şöyle sıralaNâbîlir: Okuyucuların bu hizmetinden dolayı müellifi rahmetle yad etmeleri, hayır dua ile anmaları, Müslümanlara ve İslâm dinine hizmet ve zamanı hayırlı bir işle değerlendirmek. Ayrıca âlim ve edebiyatçı olarak hadis ilminde maharet göstermek. Çihl hadis yazan şairlerimizden biri olan Fuzûlî eserinin "tetimmet'ül-ehâdis" bölümünde şöyle bir dilekte bulunur:

Eşer-i erbain-i ehl-i sülük

Kurb-ı Hak rütbesine kılur hasıl

Umarız kim Fuzûlî miskîn

Ola bir "erbain" ile vâsıl

Bu konudaki en güzel açıklamayı kendinden sonra yazılacak bir çok erbaine örnek teşkil edecek olan Câmî'nin Çihl Hadis'inde buluyoruz:

اربعینها سالکان جای هست بهر وصول صدر قبول

نبود از حق عجیب و غریب که بدین اربعین بوصول

"Sulûk ehlinin çıkardıkları erbainler. Ey Câmî olsa olsa Tanrı katında üstün kabule ulaşmak içindir. Vusul payesine Hakk'ın kereminden, fazlından sırf bu erbainle ulaşsın, şaşılacak, yadırganacak şey değil."

Yine manzum Hadis-i Erbain Tercümesi müellifi Hâkânî Mehmed Bey "erbain" yazmayı âlim olmanın şanından sayarak şöyle demektedir:

Didi benüm ümmetimün ger biri

'ilm-i ehâdisün olup mahiri

Ezber idüp çihl ehadîşüm benüm

Kılmasa ol dürc-i güherdân-ı güm

Nefi görür anun ile ‘akıbet İki
cihan içre bulur menfaat

Âlem-i Rabbâni-i âfâk olur

Hür u melek yüzine müştak olur

Ba’s ider ukbâda Hudâ lâcerem

Anı fakiri olduğu halelde hem

Hıfz-ı ehâdis iledür zeyn-i dîn

Ola hususa aded-i erbain

Rıfat-ı sânı ‘ulemâ yokla gör

İlm-i ehâdis-i şerîf iledür

Rişte-i lü’lüden alup çihl dür

Gûş u dili eyledün anunla pür

Karahan’ın sıraladığı sebeplerden biri de maddî sebepler ve ekâbire hoş görünmektir. Maddî sebeplerinin amacı geçimini sağlamak ve devlet ricalinden caize almak, onlara hoş görünmek ve iltifata nail olmaktır. Bu niyetle kaleme alınmış erbainler de vardır. Kırk hadislerin yazılmasının asıl sebebi ise; من حفظ hadisinde verilen müjdelerdir. Özellikle kıyamet gününde âlimler, fakihler ve şehitler zümresiyle ba’s olunmadır. Bu yüzden kırk hadis yazmaya verilen önem artmıştır.

Şekil Bakımından Hadis-i Erbainler

Hadis-i erbainler şekil bakımından farklılık gösterirler. İlk örnekleri nesir halinde olmasına rağmen edebiyat sahasında kaleme alınan eserler manzum olarak yazılmıştır. Bu itibarla şekil bakımından:

1. Mensur olanlar
2. Manzum olanlar
3. Nazım ve nesir karışımı olanlar.

olmak Üzere üç grupta değerlendirebiliriz.

1. Mensur olanlar: Erbainlerin ilk örneklerinin nesir olarak yazıldığı görülmektedir. Edebî özellik kazanmadan önce medreselerde okutulan ve risale özelliği taşıyan bu eserler daha sonra şerhlerle hacimleri genişletilmiş ve kitap haline getirilmiştir. Her üç dilde - Arapça, Farsça ve Türkçe- verilen eserlerin çoğu manzum haldedir. Mensur erbainler için:

"Her üç dildeki mensur erbainler hakkında yalnız bir fikir edinmek üzere bir kaç kırk hadise işaret faydasız olmaz. Mesela; Araplar için Nevevî'nin ve Muhammed bin Ebi Bekr'in; Farsçalar için Muhammed Bin Ali Faravi, Celaleddin el-Kayyi'nin, Türkçeler için Aşık Çelebi ve İsmail Ankaravî'nin Kırk Hadisleri hatırlamak yerinde olur."

2. Manzum olanlar: manzum olarak yazılmış erbainler Türk ve Fars edebiyatlarında görülmektedir. Cami'nin çihl hadisi örnek alınarak yazılan Nevâi ve Fuzûlî'nin kırk hadis tercümelerinde vezin olarak: Fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün ve fâ'ilâtün mefâ'ilün fâ'ilün vezinleri kullanılmıştır.

Nevâi, Fuzûlî, Nâbî ve Münif in tercümeleri kıtalar halinde yazılırken, Hâkânî'nin ve ondan önce yazılan Hazinî'nin kırk hadisleri oldukça hacimli ve mesnevî nazım şekliyledir. Nüsha farklarıyla ortalama 3500 beyit olan Hâkânî'nin eseri baştan sona kadar: Müfte'ilün müfte'ilün fâ'ilün kalıbıyla yazılmıştır.

3. Nazım ve nesir karışımı olanlar: Bu şekilde yazılmış kırk hadisler Fars ve Türk edebiyatında görülmektedir. Ahmed Rumî ve Hüseyin Vaiz'e ait çihl hadisler, nazım ve nesir karışımı eserlerdir. Ali bin Hacı. Mustafa ve Okçuzâde'nin kırk hadisleri Türk edebiyatında yazılmış bu tür esrelere en güzel örneklerdir.

Hadislerin Seçimi ve Şekil Yönünden Görünümü

Hadisler bir çok konuda seçilmiştir. Tercüme ve şerh yazanlar bile hadis seçiminde belli kurallara bağlı kalmanın yanında kendileri de hadis seçimine gitmişlerdir. Özellikle tercümelerde farklılık metin yönünden olmuş ama, muhteva yönünden benzer hadislere yer verilmiştir. Harta bir eserin farklı nüshalarında bile müstensihlerin tercihlerine dayalı olarak hadislerde farklılıklar görülmektedir. Hâkânî Mehmed Bey'in "Hadis-i Erbain"ine alınan şiirle ilgili hadis-i şerif Topkapı Muz. Ktp. Emanet 680 nüshasında لشعر من ان iken , Agâh Sırı Levend 26 nüshasında علمواا ولادكم diye başlayan hadise yer verilmiştir. Benzer örnekleri seçilen diğer hadislerle ilgili olarak başka nüshalarda görmek mümkündür.

Seçilen hadisler kısa ve ezberlenmesi kolay olan hadislerdir. Bazı hadisler uzun bir hadis metninin bir bölümünden alınmadır. Seçilen hadislerin sahih hadisler olmasına dikkat edilmiştir. Hadislerin metinleri Kütüb-i Sitte'de yer almaktadır.

İslâm dininin dört temel esasından biri olarak kabul edilen sünnet ve onun ifadesi olan hadislerle ilgili manzum ya da mensur eser vermek, şairler için hep bir ayrıcalık olmuş ve onlar bu tarzda eserler yazmaya özen göstermişlerdir.

DİVAN ŞİİRİNDE MİTOLOJİK UNSURLAR

Fatma Sabiha KUTLAR

BİLGE, S. 28 (MART 2001)

Divan şairleri, din, tasavvuf, felsefe, musikî, tarih, gelenek, gündelik hayat, kıssalar, mucizeler, efsaneler; kimya, simya, nücum, zayirçe, reml, sihir ve tılsım gibi gerçek ve batıl bir çok bilgiyi kaynak olarak kullanır. Divan edebiyatı ürünlerinin tam olarak anlaşılması, doğru değerlendirilmesi ve edebiyat tarihi içindeki yerinin saptanması, bugün hayatımızdan büyük kısmıyla uzaklaşmış olan bu bilgilerin ait oldukları alanlara nüfuz edebilmekle mümkündür. Bu nedenle Divan edebiyatının kaynağını oluşturan malzeme üzerine yapılmış müstakil çalışmalara ihtiyaç duyulacağı açıktır. Bugünlerde Divan edebiyatının kaynakları konusunda yapılmış sınırlı sayıdaki çalışmaya bir yenisinin eklendiğini görüyoruz. On Dokuz Mayıs Üniversitesi öğretim üyelerinden Yrd. Doç. Dr. Dursun Ali Tökel'in, Divan edebiyatının mitolojik kaynaklarını kişilerle sınırlayarak ele aldığı kitabının çıkış noktasını, edebî eserin basit ve sıradan kelimeler yığını olmadığı, şiiri doğru değerlendirmenin ancak kaynaklara inmekle mümkün olabileceği görüşü oluşturmaktadır. Ön Söz'de çalışmasının amacı ve yöntemi hakkında bilgi veren yazar örneklemeleri, malzemedeki genişliği göz önünde tutarak, 16. yüzyıla kadarki şairlerin divanlarıyla sınırlandırmış, fakat gerek duyduğunda daha sonraki yy şairlerinin divanlarına da başvurmuştur. Araştırmacı, hem mitolojik bilgiler elde edebilmek, hem de Divan şiirinin mitolojik kaynak olarak İran'dan etkilendiği, İran mitolojisinin Divan şiirine hakim olduğu düşüncesinin ne kadar doğru olduğunun sınamak gayesiyle öncelikle Şehnâme'nin Türkçe çevirisini taramıştır. Şehnâme'nin Türkçe'ye tamamen çevrili olmaması sebebiyle bazı kahramanlar hakkında bilgi elde edebilmek için Tarih-i Taberî ve Burhân-ı Kâtı'a müracaat etmiş, kimi mitolojik kahramanların orijinlerini ve mensup oldukları coğrafyayı belirleyebilmek içinse Tevrat, Zend-Avesta, Veda'lar ve Upanişad'lar gibi eski kutsal metinlere: Çin, Japonya, Aztek, Maya, Mısır, Hind, Türk, İran mitolojilerine; Babil, Asur, ve Yahudi efsanelerine ve evliya menkıbelerine başvurmuştur. Kitap; mitoloji kavramının, Tanım-Tarihçe ve Mitolojiyle İlgili Temel Kavramlar, Mitoloji ve Sanat, Mitoloji ve Edebiyat, mitoloji ve Türk Edebiyatı, Mitoloji ve Eski Türk Edebiyatı başlıkları altında irdelendiği Giriş'i takiben, yedi bölümden oluşmaktadır. Mitoloji kavramı hakkındaki temel bilgiler ve teoriler üzerinde durulan Giriş'te araştırmacıların konuyla ilgili farklı düşünceleri, verilmeye çalışılmıştır. Mitlerin sanatla ilişkisinin ne olduğu konusuna cevap arayan Tökel, sanat-mitoloji ilişkisinin ikim farklı boyutu

olduğu üzerinde durmuş ve çalışmasını konun hangi boyutu üzerinde yoğunlaştıracağını da belirtmiştir.

"Sanat-mitoloji ilişkisi iki farklı boyut arz etmektedir. Birincisi, mitlerin bizatihi sanat eseriyle ilişkisi... Bu anlamada ilk devirlere ait hemen hemen bütün sanat eserlerinin mitsel bir yanı vardır... İkincisi, edebiyat eserlerinde veya resim dallarında olduğu gibi,mitsel figürlerin bir sanat eserinin malzemesini veya arka planını oluşturması... Bir edebiyat çalışması yapacak bizler için daha çok mitoloji-sanat ilişkisinin ikinci boyutu önemlidir."(Tökel 2000:33-34)

Sanatın ne olduğu sorusunun cevabını "sanatın bir terkip olduğu" noktasından ele alan, bu terkibin bir yaratma faaliyeti, sanatçınınsa varolan malzemeyi yepyeni bir formla sunan, onu işleyerek değişimlere uğratan kişi olduğunu vurgulayan Tökel, sanatçının "kullandığı malzemedeki bu tasarruf ve değiştirme eylemine "objektivation**"** (Tökel 2000:35) denildiğine, bu kavramın "varolan bir şeyin objeleştirilmesi" (Tökel 2000:35) anlamını taşıyan objektion kavramından farklı olduğuna işaret eder. Tökel sanat-mitoloji ilişkisine "Sanatçı niçin mitlere başvuruyor?", " Sanatsal ürünleri anlamada mitolojinin rolü nedir?", " bir sembol ve imaj olarak mitlerin fonksiyonu nedir?" gibi sorulardan hareketle yaklaşır ve mitlerin bir sanat eserinde imge veya simge olarak buluNâbîlecekleri, bu imge ve simgeleri çözmeden eserin tam olarak anlaşılmayacağı noktasına ulaşır.

Tökel, Mitoloji ve Türk edebiyatı ilişkisine, Türk edebiyatının mitolojik yapısının araştırılması noktasından değil, konuyla ilgili çalışmaların tarihçesi açısından bakar ve ülkemizde bu konuyla ilgili yayınların son derece az olduğunu belirtir. Tanzimat'tan önceki edebî hayatımızda esâtir konusuyla ilgili, bugün için bilinen, en eski kaynağın Kâtip Çelebi'nin Batı mitolojisinden söz ettiği **Târih-i Frengî** isimli eseri olduğunu ekleyerek Tanzimat ve sonrasında yapılmış çalışmaları verir. Çalışmasının esas konusunu teşkil ettiği için öncelikle Eski Türk edebiyatının mitolojik yönünü teorik olarak ele alıp Eski Türk edebiyatının çoğunlukla İran esâtirî kahramanlarından faydalandığı görüşünü incelemeye ve bu doğrultuda yapılan eleştirilere cevap bulmaya çalışır. İncelemelerde " Divan edebiyatının mitolojik arka planının neresi olduğu" üzerinde durulmasına rağmen. Bu arka planın "niçin ve nasıl oluştuğu" sorularına cevap aranmamış olduğunu belirten Tökel, Divan şiirinin mitolojik tercihi ile ilişkili söylenmemiş söz kalmadığını da ekler. Araştırmacıların bu şiirin mitolojik arka planını sadece İran ve Arap'a bağlamasının yanlış olacağını, bu kültürler kadar Hind, Çin Orta Doğu ulusları ve Anadolu'da yaşamış ulusların da Divan şiirinin derin iç yapısında

izleri olduğunun göz ardı edilmemesi gerektiğini vurgular. Divan edebiyatının İran mitolojisinden önemli ölçüde etkilenmiş olduğunu, fakat bunun birebir kopya olmadığını, Divan şairlerinin kullandığı bazı telmih ve atıflara Şehnâme'de rastlanmadığını, başka kaynaklara başvurunun söz konusu olduğunu özellikle belirtir. İran ve Arap kültüründeki konuyla ilgili kaynakların Türkçe'ye tercümelerindeki yetersizliği de vurgulayarak bazı eserler üzerinde durur. Hind ve Yahudi mitolojisine ait eserlerin, Kur'an tefsirlerinde rastlanan harflerin ve kavramların yorum ve tevillerle kendini gösteren şekillerinin eski şiirimizi anlamakta son derece faydalı olacağına da değinen Tökel, kaynakların sayısının çoğaltılabileceğini ekler ve konuyla ilgili eser kıtlığından değil, bu kaynaklara ulaşma konusundaki ihmalden yakınır.

Eserde " Divan Şiirinde Mitolojik ve Efsanevî Şahıslar", " Acem Menşeli Şahıslar", " Peygamberler", " Kutsal Kitaplarda Zımnen veya Alenen Zikredilen Şahıslar", " Mutasavvıf Şahsiyetler", " Hukemâ ve Filozoflar", " Ünlü Aşk Kahramanları" ve "Diğer Şahıslar" başlıklı yedi bölümde ele alınır. Yazar, birinci ve altıncı bölümlerde sözünü ettiği mitoloji kahramanların Divan şiirinde hangi bağlamlarda kullanıldığını maddeleştirir ve örneklerle somutlaştırır; altmış altı ismi, hakkında ulaşılan bilgileri, bu bilgilerdeki farklılıklara da işaret ederek, beyitlerle örneklendirir. Mesela, kaynaklar Câm-ı Cihân-nümâ'nın Cem'e ait olduğunu ve Cem'in bu kadehle dünyayı seyrettiğini belirtir, bu bilgiye kaynak olarak da Şehnâme'yi gösterirler. Oysa Şehnâme'de bu kadehle ilgili anlatılanlar farklıdır.

"Keyhüsrev'in olağan üstü özelliklerinden biri de, Divan şiirinde, Câm-ı Cihân-nümâ olarak geçen, kendisinde bütün cihanın seyredildiği küreye sahip olması ve bununla, olup biteni seyretmesi. Şiirimizde her ne kadar büyülü alet Cem'le birlikte kullanılsa da Şeehnâme'de bu gizemli nesneyi Cem değil, Keyhüsrev kullanmaktadır. (Tökel 2000:33-34)

Tökel, çalışmanın sonuç kısmında Divan şiirinin mitolojik esin kaynağının öncelikle İran olduğunu, fakat, Türk, Mısır, Yunan, Arap, Çin, Yahudi ve pek çok milletin efsânevî ve mitsel karakterinin izlerini taşıdığını vurgular. Özellikle bir çok eski milletlerin mitleri ve eski dinlerin kutsal anlatılarının karışmış halde bulunduğu Şehnâme'den hareketle Divan şiirinin mitolojik alt yapısını tümüyle İran'a bağlamanın doğru olmayacağını ve "İran tesirinde kalmıştır" yargısının Divan şiiri ile ilgili tüm malzeme ile yapılacak çalışmalar tamamlanmadan verilemeyeceğini ekler.

Büyük bir emek ürünü olan çalışmada, her çalışmada olduğu gibi, eksikler buluNâbîlir. Bu kadar kapsamlı bir konuyu, bir bölümüyle de olsa, incelemek suretiyle

hazırladığı bu çalışmadan dolayı kutlanmaya layık olan araştırmacı, özellikle Divan edebiyatının mitolojik boyutuyla ilgilenenlere son derece yararlı bir kaynak sunmuştur. Eserin, bundan sonra yapılacak araştırmalara bir zemin oluşturması ve Divan şiirinin mitolojisi kapsamına giren diğer konular üzerinde hazırlanacak yeni çalışmalarla tamamlanması gerektiğini düşünmekteyiz.

HAYATI, AŞKI VE ŞİİRİ CİDDİ ZAVİYEDEN GÖREN ŞAİR: FUZÛLÎ

Ahmet MERMER

HECE, TÜRK ŞİİRİ ÖZEL SAYISI, YIL 5 S. 53-54-55 (MAYIS-HAZİRAN-TEMMUZ 2001)

Edebiyat dünyasında her edebî eser, sadece estetik bir yaratma değil; insan, hayat, sanat ve toplum üzerine bir yorumdur. Sanat bir bakıma gelenektir. Bu geleneğin içinde kendisini yenileyen şahsiyetler, büyük sanatkârlardır. Şahsiyet-Eser konusunda sanat ontolojisi, bir estetik disiplindir. Sanat ontolojisi, sanal eseri dediğimiz var olanı somut bir varlık olarak ele alıp çözümlemek ister. Sanat eseri var olan bir şeydir, ama herhangi bir çeşitten bir var olan değildir. Onun kendine özgü bir varlığının olması gibi, büyük sanatkârların genel dışında özel bir ontolojisi olması gerekir. Bu konuda Aristo da, sanatı bir mimesis olarak anlar ve onu böyle temellendirir. Mimesis bir suje ile obje arasındaki ilgidir. Suje taklit eden, yani sanatçıdır.[1] Edebî sahada buna pratik olarak eserden müessire ulaşma denir. Kendi ontolojisini kuran sanatkârlardan biri de Fuzûlî'dir.

Türk edebiyatının zirve şahsiyetlerinden, ölümsüz portrelerinden biri olan Fuzûlî, sadece Klasik Türk edebiyatının değil, bütün Türk edebiyatının zaman ve coğrafyalarını aşan öncü birikimlerinden biridir. Fuzûlî, yazdığı pek çok eserle hem âlimliğini hem de mektep noktasında şairliğini ortaya koyan bir şahsiyettir. Bir kelime ilavemizle A. H. Tanpınar'a ait olan ve yazımızın başlığını teşkil eden söz, Fuzûlî'yi bir cümleyle özetleyen en güzel bir ifâdedir.

Hayat komplike bir oluşumdur. Bu oluşum içerisinde sanat da, sürekli bir hâldir. Her ölümsüz eserin yazarım yetiştiren ve onun düşünce dünyasını inşâ eden bir inanç ve fikir vardır. İşte Fuzûlî de âlim ve sanatkâr olarak yaşadığı coğrafya ile bütünleşmiş bir insandır. Fuzûlî'nin doğduğu ve yaşadığı bölge Irak-ı Arap bölgesidir. Bu bölge İslâm Dünyasının en önemli din, kültür ve medeniyet merkezlerinden biridir. Şâir bu bölgeyi şu cümlelerle tanıtmıştır: "Hakîki sevgilinin güzelliğine âşık ve İlâhî sevgi şarabı ile sarhoş olup dünya lezzetlerinden el etek çeken, nefsine tâbi olmayan bir çok velîler, mübarek insanlar, şeyhler ve âlimler ıstırap kılıcı ile helak olunca bu diyarda toprağa kalb olmuşlardır. Bu diyarın toprağı mazlumların (Hazreti Hasan ve Hüseyin'i kanı ile

[1] İsmail Tunalı Sanat Ontolojisi, İstanbul 1984. s. III, 51.

karışmıştır".[2] Fuzûlî sanatkâr olarak yaşadığı coğrafyanın kendisine hazırladığı çok çeşitli dinî, siyâsî ve sosyo-kültürel şartlar vardır. Bu siyâsî, sosyo-kül-türel ve dini muhtevayı Fuzûlî, istidadı ölçüsünde manzum ve mensur eserlerinde aksettirmiştir. Söz konusu eserlerde dinî, siyâsî şartlar, sadece konu noktasında kalmamış, aynı zamanda şâirin kendi şahsiyetini oluşturmada önemli bir etken olmuştur.

Fuzûlî'nin sosyal eleştirisi sayılan aşağıdaki beyitlerde görüleceği üzere, şair bu konularda hep insanı öne çıkarmış, devrin siyâsî ve ahlakî kıymet hükümlerine göre değerlendirmiştir:

Her kimün var ise zâtında şerâret küfri
Islâhât-ı ulûm ile müselmân olmaz
Sarf-ı nakdi ömr idüp men kesb-i irfan itmişem
Ehl-i dünyâ hem kemâl-i cehl ile tahsîl-i mâl

eğitim ve öğretim,

Sen ne âgehsen ki sûz-ı âteş-i mihnet nedür
Mesned-i rahatda mülk ü mâl ile mağrursan

sosyo-ekonomik,

Meni dervişe il hem cevr ider sen cevr kıldukça
Kim eyler zulm menin pâdişâhım sen reva görgeç

siyâsî,

Girüp mescidlere ger muktedâlar pey-revi olman
Budur vechi ki hergiz görmedüm yüz muktedâlardan

konular, beyitlerde dile getirilmiştir. Bunların yanı sıra şâir Fuzûlî, zaman zaman ince zekasının göstergesi olarak hicve varan irdelemelerde de, bulunmuştur. Tabii ki şâir, içinde yaşadığı toplumdaki olayları ve insanî ilişkileri Divan edebiyatının estetiği içerisinde vermeye çalışmıştır.[3]

Fuzûlî ilme ve şiire sevgiyle başlamıştır. Şiir söyleyebilmek de kendi başına ayrı bir ilim ve kemal nevi'lerinden çok i'tibârda olan bir şu'besidir diyen Fuzûlî, iyi bir âlim olmayı istediği kadar iyi bir şâir olmayı da arzulamıştır. Bu iki sahada başarılı olduğunun ispatı mevcut eserleridir. Şâir Fuzûlî'nin sanatı "aşk" ve "güzellik" esprisine dayandığı herkesçe bilinmektedir. Şâirin aşkı konusunda bugüne kadar çok şeyler söylendi ve söylenmeye de devam edilmektedir.

Hayâl ile tesellidir gönül meyl-i visal itmez

[2] Ali Nihat Tarlan, Fuzûlî'nin Farsça Divanı (Tercümesi),İst. 1950,s. 5
[3] Şeyma Taşçıoğlu Güngör, " Fuzûlî'de Sosyal Tenkit" Fuzûlî Kitabı, İst. 1996s. 199-210

Gönülden taşra bir yâr olduğun âşık hayâl itmez

beyti ile buna benzer ifâdelerde maddî ve manevî âlemin zıtlıkları arasında yaşayan Fuzûlî, realiteyi terk edip kendi sanat dünyasına çekilmeyi tercih etmiştir. Söz konusu beyitten Fuzûlî'nin dış şartlardan çok, kendi iç temayüllerine uyduğunu anlamaktayız.

Fuzûlî, sanatını kurarken ilmi esas almış, daha sonra aşka yönelmiştir. Şâirin şiirleri de, aşkı da bununla kalmıyor. O, yaşayışında ilim yolu olan akıl ile şiir yolu olan gönlü daima karşı karşıya getirmiştir. Fuzûlî, "aşk-akıl" ikilemi arasında kalmış bir şâir de değildir. Şiiri önce ilimle birleştirmiştir. Şâir Türkçe divanı'nın mukaddimesinde "İlimsiz şiir, temeli olmayan bir duvar gibi olur, temelsiz duvar da gayet değersiz olur" demiştir. Şâirin gerek sanat, gerekse ilim cephesini dile getiren önemli bir şiiri daha vardır:

İlim kesb ile pâye-i rif'at
Ârzû-yı muhal imiş ancak
Aşk imiş her ne var âlemde
İlim bir kil u kûl imiş ancak

Şâirin bu kıt'asında "aşk" ile "ilim" söz konusu edilmektedir. Bu şiirde bu iki mefhumu açıklayan ifâdede onlara ışık tutan iki söz yer alır: "Pâye-i rif'at" ve " kıl u kâl". "Pâye-i rif'at" parçada hem hikmet hem de üstünlük; "kîl u kâl" ise boş söz anlamının yanında "imiş" ifâdesini de göz önüne aklığımızda sonradan farkına varına, idrâk etme ve öğrenme olduğunu anlamaktayız. Fuzûlî'deki bu var-oluş gittikçe derinden ve daha içten yaşanılan bir varoluştur. Varlığa açılma söz konusudur. İman, zihin ile ruhun aktı değil midir?

Fuzûlî, benliğinin unsurları olan "aşk", "güzellik", "vefa" ve bunların üçünü kapsayan "ıstırap" ile kendi kişiliğini ve sanatını yoğurmuştur. "Istırap" konusu şâirin peşinen kabullendiği bir duygudur. Beşerî sevgiden İlâhî sevgiye uzanan çizgide vuslatın yerini Fuzûlî'de ıstırap almıştır. Şâirin sanat ontolojisinde "ıstırap" içten yaşanarak şiirde lirizm ve sevgide ise aşk yakalanmıştır. Mevlânâ'nın meşhur "aşk bir davadır, ıstırap onun şahididir" sözünden de anlaşılacağı gibi, aşkın yanında onu içten duyuran ve insanı, "insan-ı kâmil" noktasına ulaştıran bir unsurdur. Sözü edilen şâir, Farsça Divan'ının önsözünde. "gönlünde bir derdi bulunmayım. Ciğeri yaralı olmayan insanın şiirinde tat var zannetme Zevk ve safa, huzur ve rahat şiire zevk vermez. Asıl ıstırabın doğurduğu şiir müessir otur." demiştir.

Fuzûlî güzelliğe meftundur. Şâir, bazı beyitlerinde sözünü ettiği gibi "aşk" ile "güzellik" in ikiz ve birbirini tamamlayan iki unsur olduğunu kabul eder:

Hüsn olmazsa aşk zahir olmaz

Aşk olmasa hüsn bahir olmaz

Şâirimiz aşk ve güzelliği tasvir etmemiş, onları kendi öz mânâsında kavramaya ve ortaya koymaya çalışmıştır.

Fuzûlî'nin ben'i oluşturan üçüncü unsur da vefadır. Bu konuya şâirin şiirlerinde kendi için vefa. başkaları içinse vefasızlık olarak önem verilmiştir:

Vefâ her kimseden kim isledim andan cefâ gördüm

Kimi kim bî-vefa dünyâda gördüm bî-vefâ gördüm

Şâir Fuzûlî'nin aşkında güzellik, ümid, vefa ve ıstıraba özel bir önem verdiğini belirtmiştik. Bunlar insanı "sırra" ulaştıran temel aktlerdir. Sevilen varlığın realitesi aşkın temelidir. Hu anlamda aşk, hakiki bir bilgidir. Bu bakımdan Fuzûlî'de aşk sujenin obje karşısında benimsediği olumlu bir tavır olarak gözükür.

Ey Fuzûlî çıksa cân çıkmam tarik-i aşkdan

Reh-güzar-ı ehl-i aşk içre kılım medfen mana

Aşk sevdasına sarf eyler Fuzûlî ömrüni

Bilmezem bu hâb-ı gafletden kaçan bîdâr olur

gibi beyitlerde şâir. bizzat kendisinin aşk duygusuna bağlılığını ifâde etmiştir. Fuzûlî'de "aşk, güzellik, vefa ve ıstırap gibi unsurlarla kendi benini bulup sonra da "Visalin nimetinin feyzini Fuzûlî'den esirgeme. Başka hiçbir isteği yoktur. Senden yalnız seni ister" demiştir:[4]

Kılma feyz-i ni'met-i vaslun Fuzûlî'den diriğ

Yokdur özge maksadı senden seni eyler taleb

O'nun "aşk" anlayışını dar mânâda iki zıt cinsin veya dostun birbirine olanı sevgisi bazında almamak gerekir. Tabii ki, Fuzûlî, sevgilisi veya sevgililerine beşerî anlamda aşk şiirleri de yazmış olabilir:

Ey Fuzûlî âletinin gördüm kamu ni'metlerin

Hiç ni'met görmedüm dîdâr-ı dilber tek lezîz

Ey harîr içre temin mutlak bilür içre gülâb

Göğsün âb-ı rûşen ol âb üzre dügmendür habâb

[4] Ahmet Mermer, Fuzûlî'de Ben ve Ötesi, Türkiyat Araştırmaları Dergisi,S.3, Konya 1997, s.180

gibi beyitler beşerî aşka birer örnektir. Eliot, insanın kendisini gerçekleştirmesinde insanî aşkı bir merhale olarak görmüştür.[5] Kanâatimizce Fuzûlî'nin fikri, dinî inançlarının bu cinsiyet heyecanıyla mücadele hâlinde olması "aşk"ın özünün arayışı içinde olmasıdır. Yoksa basit mânâda bir cinsiyet içgüdüsü değildir. Özü arayışta yakînen tanıma ve bilme vardır. Hikmet de yakînen tanıma değil midir?

Hûb suretlerden ey nâsih meni men' itme kim
Pertev-i envâr-ı horşîd-i hakikatdür mecaz

beyiti sûfîlerin meşhur " Mecaz hakikatin köprüsüdür" sözünü hatırlatmaktadır.
Göz yoludur ki gönül mülküne hûblar girer andan
Dutma ey eşk anı billahi ki aceb râh-güzerdür

beytinde de göz güzelleri görür ve onların gönül mülküne girer, yani sevilirler. Maddeden mânâya geçiştir. Bunlara benzer beyitler ve gazeller Fuzûlî'nin aşkında "beşerî aşk" ile başlayıp "ilâhî aşk"a yönelmiş bir çizginin örnekleri sayılır.

Tasavvuf Fuzûlî'de ana gaye değildir. O, şüphesiz şeriat hükümlerini kabul eden,

ama onunla yetinmeyen, daha ötesine geçmeye çalışan, yani Mutlak varlıkla, bütünleşmek isleyen bir sanatçı şâirdir. Tasavvuf, aynı zamanda Fuzûlî'nin mahallîlikten kurtulmasına, duygu ve düşüncelerine sonsuzluk vermesine ve evrensellik kazanmasına yardımcı olan en büyük ve en önemli bir etkendir. "Aşk, âşıklara hidâyet yolunu aydınlatınca, hakikat yolunun yolcusu aşka uyar. Vahdet sırrı insanın içinde olduğu için orada insan yalnızdır. Vahdet sırrının gizli evine girebilen insan, seveni sevilenden, sevileni sevenden ayıramaz" anlamlarını ifâde eden Türkçe Divanı'nda ilk gazel olan şu beyitler İlâhî aşkın en güzel örnekleridir:

Kad en Are'l-ışku li'l-uşşâkı minhâcel-hüdâ
Sâlik-i râh-ı hakikat ışka eyler iktidâ

Eylemez halvet-serây-ı sırr-ı vahdet mahreme
Âşıkı ma'şûkdan ma'şûkı âşıkdan cüda

Fuzûlî'nin tasavvufî hayat görüşünü geniş olarak sahasında tek örnek kabul edilen ve sahibinin masalı sayılan Leylâ vü Mecnun adlı eserinde buluruz.

Farsça Divanı'nın önsözünde uzun uzadıya kendi şiir sanatı üzerine geniş bilgi veren şâir Fuzûlî, bu mukaddimenin bir yerinde şöyle demiştir: "Öyle zamanlar ol-

[5] Sevim Kantarcıoğlu, T. S. Eliot'un Şiirlerinde İnsanın kendisini gerçekleştirmesi Teması, Ank. 1981, s. 44

muştur ki gece sabahlara kadar uyanıklık zehrini tatmış ve bağrım kanaya kanaya bir mazmunu bulup yazmışım. Sabah olunca diğer şâirlerle tevârüde düştüğümü görüp yazdıklarımı çizmişimdir." Bu ve buna benzer sözler, Fuzûlî'yi şiirin çilesini çeken bir şâir olarak karşımıza çıkarmaktadır. Hakîkaten şiir sanatında şâirin rolünü ve değerini Fuzûlî kadar derinden, içten anlayan olmamıştır.

Divan şiirinde söylenen değil, söyleyiş esastır. Fuzûlî, dile ve söze çok yüce duygularla yaklaşır:

Cân sözdür eğer bilürse insan
Sözdür bu diyerler özgedir cân

Âlim ve şâir Fuzûlî'nin şiirlerinde sadelik, yakınlık ve ilk bakışta kolay anlaşılırlık göze çarpar. Divan şiirinin komplike mazmun sistemi O'nun şiirlerinde arka plandadır. Arka plandaki kültür tabakaları "aşk, güzellik, vefa ve ıstırap"tır. Bunlar da Fuzûlî'yi Fuzûlî yapan unsurlardır.

Gazel şâiri olan Fuzûlî'yi hem devrinde üstün kılan hem de günümüze taşınmasında en önemli etken onun şiirlerde söz ve anlam sanatlarını başarıyla kullanmasıdır. Bu konuda Doç. Dr. Cem Dilçin'in iki önemli makalesi ile Prof. Dr. Mine Mengi'nin araştırması kayda değer önemli çalışmalardır.[6] Şâirimizin şiirleri her dönemde sevilmiş, kuşaktan kuşağa aktarılarak günümüze kadar ulaşabilmiştir.

Sözümüzü şâirimizin yazdığı Hadikatü's-Sü'edâ adlı eserinin önsözündeki bir rubaî ile bitirelim. Bu şiir Fuzûlî'nin hoş bir duâsıdır:

Ey feyz-resân-ı Arab u Türk ü Acem
Kıldun Arabi efsah-ı ehl-i lem
İtdün fusahâ-yı Acemi Îsî-dem
Ben Türkî zebandan iltifat eyleme kem[7]

"Ey Arap, Acem ve Türk'e feyz veren (Tanrım)! Sen Arap kavmini dünyanın en fasih konuşan milleti yaptın. Acem fasihlerinin ise sözlerini Îsâ nefesi gibi cana can katan güzelliğe ulaştırdın. Ben Türküm ve Türkçe söylemek istiyorum. Tanrım benden iltifatını (sözü en güzel, en sanatlı ve en üstün bir üslupla kullanmak) esirgeme.

---

[6] Cem Dilçin, "Fuzûlî'nin Şiirlerinde Söz Tekrarlarına Dayanan Bir Anlatım Özelliği", Türkoloji Dergisi, C.X,S.1 Ank. 1992,s. 77-114, " Fuzûlî'nin şiirlerinde İkilemelerin Oluşturduğu Ses, Söz ve Anlam Düzeni", Journal Of Turkish Studies, Harverd University, Volume 19, 1995, s. 157-202, Mine Mengi, "Fuzûlî'nin Şiirini Kalıcı Kılan Bazı Üslûp Özellikleri", Fuzûlî kitabı, İst. 1996, s. 109-118

[7] Fuzûlî, Hadikatü's-Sü'edâ, (Nşr. Şeyma Güngör), Ank. 1987, s.17

Not: Metinde geçen şiirler Ali Nihat Tarlan, Fuzûlî Divanı Şerhi, Ank. 1985; Fuzûlî Divanı, (Nşr. Kenan Akyüz ve Diğerleri) Ank. 1990'dan alınmıştır.

DİVAN ŞİİRİNİ TANIYOR MUYUZ?

İskender PALA

HECE, TÜRKŞİİRİ ÖZEL SAYISI, Y.5, S. 53-54-55 (MAYIS-HAZİRAN-TEMMUZ)

Osmanlı şiirini ve dolayısıyla Osmanlı şairlerini kategorize ederek onları divan şairi, halk şairi, tekke şairi, saz şairi gibi isimlerle anmak, Cumhuriyet aydınlarının icadıdır. Halbuki onlar kendilerine yalnızca "şair" derlerdi ve asla ayrımcılık yapmazlardı. Hepsinin muhatapları ayrı idi çünkü. Kimisi tekkelerde sanat gösteriyor, kimisi şehir ve kasaba hayatının okumuş yazmış muhitlerinde kendisine yer ediniyor, kimisi de köylerde, kırlarda dinleyici buluyordu. Bunların zaman zaman birbirlerin misyonunu yüklendikleri de olmuyor değildi. Yani bir divan şairini tekkede zikrederken (meselâ, Şeyh Galib); yahut bir halk şairini gazel yahut aruz ölçüsüyle şiir yazarken (meselâ, Âşık Ömer); yahut da mistik bir şairi elinde bağlama ile çağırırken (meselâ Pir Sultan Abdal) görmek mümkün oluyordu.

GAZEL İLE KOŞMA ARASINDA

Osmanlı şairleri genelde iki kısma ayrılıyorlardı: Yüksek bir kültür ile şiir yazanlar, (çoğunlukla medrese eğitimi almış, ilmiye mensupları ile şehirlerdeki rafine kültürün içinde bulunanlar) ve sırf şairâne bir ruh taşıdıkları için dizeler dizenler (Allah'ın şairâne bir ruh vererek yarattığı ayrıcalıklı insanlar). Birinci kategoride yer alanlar şiiri ve şiirle ilgili bilim dallarını (belagat, ilm-i aruz, karz-ı şi'r, Fars şiiri vb.) eğitim ile öğrenenlerdi. Sırf eğitim gücüyle şiir söyledikleri veya yazdıkları için büyük ustaları taklit ve tekrardan öteye gidemediler ve orijinal dizelerden uzak yaşadılar. Eskinin şairler sözlüğü diyebileceğimiz tezkirelerde yüzlercesinin isimleri kayıtlı olmasına rağmen bugün kabir ekseriyetinin isimlerini unutmuş olmamız bu yüzdendir.

İkinci kategoride yer alanlar eğitimden uzak, yalnızca duyuş ve hissedişleriyle Şiir söylediler (yazmadılar) ve şairânelikleri ölçüsünde isimlerini çağlardan taşırdılar. Yazılı kültürden uzak oldukları için hem şiirleri, hem isimleri zamanın süzgecinden elenip döküldüler. Bugün pek çoğunun adını dahi bilmemekliliğimiz yine işte bu yüzdendir.

Osmanlının itibar gören şairleri, bu iki kategorinin birleşiminden süzülen elit şairler idiler. Yani hem şairâne bir ruh ile yaratılmış olup hem de şiir kültürü edinenler... Onlar Fuzûlî oldular, Bâkî oldular, Nef'î, Nedim veya Galib oldular ve gök kubbede bir

medeniyetin en görkemli sesini çınlattılar. Yunuslar, Karacaoğlanlar, Emrahlar ise katıksız birer şiir soluğu idiler, kelimelere ruh üflediler.

YİNE KENTLİLİK: YİNE KÖYLÜLÜK

Bizce her iki şiir de birer gül idi. Birisi bahçevan elinde, her gün emek verilerek, dibi tapalanıp sulanarak, dikenleri budanıp tımar edilerek has bahçede yetiştiriliyordu ve gerektiği zaman vazolara taşınıyordu. Diğeri ise kırların berrak coğrafyasında suyunu yağmurdan, gıdasını rüzgârdan devşirerek, dikeniyle, budağıyla kemli başına yetişiyor, ama hiçbir vakit vazoya girme şansı olmuyordu. İkisi de güzel kokuyordu, ikisi de renk renk idi, ama insanlar yine de bahçevanınkine itibar ediyorlardı. Çünkü o, yüksek medeniyeti temsil ediyordu; diğeri ise bozkırı. Biri şehirliliğimizin (medeniyet); diğeri köylülüğümüzün dışa vurumu idi. Ve her köylünün sonunda şehirli olmak istemesi yahut şehre özenmesi kaçınılmaz idi. Bu yüzden olsa gerek, halk şairlerinden hangisi bir parça eğitim görmüş ve mürekkep yalamış ise, aruz ölçüsüyle ve divan şairleri gibi şiir yazmaya yeltendiler. Cönkler arasındaki semailer, selisler, kalenderîler, satranç yahut vezn-i aharlar bunun sonucunda türetilmiş nazım şekilleridir. Bu da bize, Osmanlı'nın gül-i râná'yı nasterenden daha kıymetli tuttuğunu göstermeye kâfidir ki çeyrek asırlık Osmanlı şiir tecrübemin sonunda ben de hakikatin böyle olduğunu itiraf etmeliyim.

Garip olan şu ki, bizim sonraki nesillerimiz Osmanlının kendisi gibi yüksek kültürünü ve o kültürü taşıyan şiiri reddettiler. Onu halktan uzakmış gibi göstermeye, fildişi kulelerde ahbab-çavuş pazarlıklarının metaı gibi tanıtmaya çaba harcadılar. Tek haklı iddiaları, dilinin artık anlaşılmaz olmasıydı; ama yazık ki bu da onlardan (şairlerden) değil, bizden (okuyamayanlardan) kaynaklanıyordu.

DİVAN ŞİİRİNİN HAKİKATİNİ BİLMEK

Türk klâsik edebiyatı, atalarımızın gündelik hayatından efsanesine, biliminden kültürüne. dilinden folkloruna kadar pek çok detay malzemesini zaptetmişti. Medhiyesinden hicviye veya mersiyesine, şehrengizinden surnâme veya gazavatnâmesine, tezkiresinden sefaretnâme veya siyasetnâmesine, seyahatnamesinden münşeat veya letâifnâmesine kadar hemen bütün edebî türler, kendi zamanlarıyla, zamanlarının düşünce ve yaşayışıyla, kısaca tarihle birebir alâkadar iken Türk klâsik edebiyatını yalnızca mey u mahbub gazelleri derekesinde işleme reva görmek bilimselliğin gereğini yerine getirmemekten öte ne yarar sağlar bize. Oysa tarihçiler, eski devirlere ait eserleri, bunlar içerisinde özellikle dinî, edebî, efsanevî nitelikli olanlarını "tarih kaynağı" olarak değerlendirmek zorundadırlar. Saz şairlerimizin bazı manzumeleri ve destan nazım şekliyle yazdıkları şiirler, bugünkü nesil için en az millî

destanlar, anonim hikâyeler ve mitler kadar önemlidir. Konu Türk klâsik edebiyat ürünlerine gelince, tarihi yapan ve yazan kişilere yakın olmak bakımından durum daha da önem kazanmaktadır. Kaldı ki daha gazeller ve kasidelerden başlamak üzere divanların dizeleri arasında görülen de top yekûn bir Türk varlığından başkası değildir. Bugün Osmanlı'dan kalma mabetlerin, sebillerin, hamamların yahut taş binaların alınlarına kazınmış olan kafa kâğıtları tarihlerini okumadan yahut meselâ Simin mecmuasını kullanmadan Osmanlı'nın tarih ve mimari geçmişini ne kadar inceleyebileceğimiz kendi benliğimizi idrakimizle ne kadar başarılı olabileceğimiz şüphelidir. Tarihimize ait kültür ve bilgi birikimini, edebî metinlerdeki ipuçlarından hareketle değerlendirip anlamadan; atalarımızın hassasiyetlerini, ruh çırpınışlarını kısaca duygularını ve duygulanışlarını bilmeden tarihi, bir kronolojiler zinciri olmaktan nasıl kurtarabiliriz ki?!...

ŞİİR: MEDENİYETİN SÖZCÜSÜ

Türklerin İslâmlaşması yaklaşık dört asır sürmüştür. Farklı coğrafyalarda ve değişik medeniyet birikimlerinden süzüle süzüle yaşanmıştır bu macera. İran gibi bir fetih ile Müslüman oluvermedik biz. Dolayısıyla Fars ve Arap kültürlerinin ortak argümanları edebiyatımıza yansırken ekseriya bir din ekseninde şekillendi ve İslam medeniyeti ile özdeşleşti. Başka bir ifadeyle klâsik şiirimiz, tamamen İslâmî bir medeniyetin sözcüsü olmak zorundaydı. Bu bakımdan kaynakları hep o ortak şark kültüründen süzülmüştür.

Bütün ortaçağ edebiyatları gibi Türk klâsik şiiri de Rahmanî idi, alegorik idi. Bir şehir edebiyatı olmasının başlıca nedeni de işte bu Ruhmanîliktir. Sözü kelâm mertebesinde kullanması ve kelâma aşırı önem vermesini de bunun sonucu olarak düşünüyoruz biz. önlerinde semavî kelâm bütün haşmetiyle dururken eğitimli ve elit şairlerin de sözü alelade söylemeleri elbette düşünülemezdi. Kudemanın düzyazıdan çok şiire önem vermesinin; kalıcı sözü süsleyerek söyleme endişesinin altında bu sır yatar. Kaldı ki Osmanlı şairleri sözlüğü olmayan bir Türkçenin şiirini yazıyorlardı. Bu yüzden üç dil ile konuştular çoğunlukla. Vakta ki Necatî, Bâkî, Nedîm gibi şairler geldi ve bu dağınık dili kentli kıyafetine soktular ve her defasında bir kat daha olgunlaşırdılar; ondan sonra şiirde mecazları ve mazmunlarıyla billurlaşmış bir dil ortaya çıktı. Bu şairlerin büyüklükleri de galiba bu dil yoğunluğunun imkânlarını kullanmaktan geliyordu.

Türk klâsik şiiri mücerret fikirlerle örüldüğü için her çağa hitap eden bir özelliğe sahiptir. Aşk, tabiat, zamandan şikâyet, sosyal aykırılıklar, ruh dünyası, gönül çal-

kantıları vs. hep onların tercihli konulan arasında yer aldı. Bunun etkisi, divan şiirine dekoratif bir görünüm kazandırdı. Batı sanatında heykel gibi, resim gibi bütüne dayalı estetik anlayış zirvelere çıkarken divan şiiri beyitlerde ince sanatkârlığın izini sürüyordu. Parça güzelliği, lokal düşüncelerin çoğalmasına ve beyitin güzelleşmesine, dolayısıyla fikirlerin ve hayallerin derinleşmesine kapı aralıyordu. Şair, en güzeli söylemek için evvelce söylenenleri bilmek, evvelce söylenenleri geçmek zorunda hissetti hep kendini. Lirizmin zenginliği, bu derinlik duygusuyla izah edilebilir.

ŞARK ŞİİRİ LİRİZMDEN İBARETTİR

Şarkta şiir lirizmdir ve lirizm, aşk. Klâsik şiirin aşka verdiği önem bu yüzden hiç ekşitmedi. Gerçi bu anlayış, toplum için sanatın gelişmesini ve kısmen de şiirde teori ve tenkit eksildiğini besledi ama ne ki bu coğrafyada aşkın her çeşidi en üst sevi-yere yaşanıyordu. İsteyen burada istediği aşkın görüntüsünü seyredebiliyordu. Her okuyucu, o şiir bahçesinde dimağına sarhoşluk veren bir koku elbette bulabilirdi. Galib'i, Nailî'yi, Yahyâ'yı herkes farklı bir ruh haliyle ve ayrı bir hayal dünyasına giderek okuyabilirdi. Söz gelimi Fuzûlî'yi anlamak, bir bakıma Fuzûlî gazellerinin makes bulacağı gönle sahip olmakla mümkündü. Ancak o zaman şiirin güzelliğini, derinliğini anlayabilir bir okuyucu. Zira şiir görülmez, ancak kalbe doğabilir ve bu doğuş sair kadar okuyucu için de önemlidir. Eğer bu vecde dönüşüyorsa okunan şiir, bütün Rahmaniliği, bütün lirizmi, bütün aşkı ile kendini muhatabına açmış, okuyucu ile bütünleşmiş demektir. Tabiî olarak böyle bir şiir bize bugün ne kadar güzel geliyorsa, birkaç asır sonra da birilerine o derece güzel gelecektir. Elbette her şiirin dili, fikri, zevki, hatta mazmunu eskiyebilir, ama eskimeyen, her dem taze kalan lirizmi ve inancı onu asırlar boyunca vitrine çıkarmaya yetecektir.

MİLENYUMUN ŞİİR SERGİSİNDE

Nurullah Ataç, Günce'lerinden birinde "Gerçekten devrimci miyiz; kapatacağız geçmişi. Yeni benliği edininceye kadar olsun, eski divanları okumayacak, eski musikîyi çalıp dinlemeyeceğiz." der. Kapatmayı istediği sadece divanlar da değildir üstelik. Emrah'ı. Dertli'yi de inkâr eder. Fuzûlî'yi, Bâkî'yi çok sevdiğini inkâr ile bu sevgileri içme ata ata, sırf devrimcilik adına böyle bir söyleme mahkûm olması ne acıdır onun için. Sanırız divanları her gördükçe içi cızz etmiştir.

Kudemamızın şairleri, her çağda olduğu gibi şimdi de henüz keşfedilmemiş yıl-dızlar gibi kendi semalarında şaşaa ile parlamaktalar. Biz, gelişmiş teleskoplar icad etmeye bakalım, yeter.

2000 yılının bir şiir sergisi açılsa, Türk medeniyetini sanırız oy birliği ile Fuzûlî veya Nedîm temsil ederdi. Durum böyle iken Türk klâsik edebiyatını (Divan Edebiyatı) modern Türk düşüncesinin ilgi alanı dışında bırakmak hiç de onu küçültmez; belki Türk aydınlarını ve aydınlanmacılığını küçültür.

O hâlde geliniz, "Osmanlı şiiri" deyince bir tekerleme gibi yalnızca "fâilâtün, fâilâtün..." demekten vazgeçip bu şiiri tanımaya niyetlenelim. Kulaktan dolma karalamalar ve yüzeysel söylemler ile onu bir kenara itmeden evvel, gerçekten bu şiir neyi anlatıyor, kimi anlatıyor, bir bakalım. Eğer sevmezsek, yine sevmeyelim, ama önce onunla tanışalım.

Korkmayınız, tanıştığınız zaman bu dizelerle tarihin satır aralarına girecek, belki de büyük büyük dedelerinizden birine rastlayacaksınız ve diyeceksiniz ki: "Gerçekten de bu şiir bizi anlatıyormuş!.."

DİVAN ŞİİRİNİN CUMHURİYET SONRASI TÜRK ŞİİRİNE ETKİLERİ

Muhsin MACİT

HECE, TÜRK ŞİİRİ ÖZEL SAYISI, YIL 5, S. 53-54-55 (MAYIS-HAZİRAN-TEMMUZ)

Divan şiiri kavramıyla genel olarak Türkçe'nin tarihi birikimine yaslanarak Anadolu'da yaşadığı tecrübe kastedilir. Daha dar anlamıyla Osmanlı şiirinin bu kavram çerçevesinde ele alındığını söyleyebiliriz. İlk örnekler Horasan'da verilmiş olmasına rağmen Anadolu'da Türkçe'nin resmî ve edebî dil olarak kullanımı beylikler dönemine rastlar. İlk örneklerini Horasan kökenli şairlerin verdiği mesneviler ve menâkıbnâmelerle Türkçe, din ekseninde gelişimini sürdürür. Âşık Paşa'nın, Hoca Mesud'un Türkçe'nin kifayetsizliği konusundaki yakınmaları zamanla güvene dönüşür. Aruzla Türkçe'nin izdivacından mükemmel eserler doğar. Fars edebiyatındaki örneklerine benzer divanlar tertip edilir. Halihazırdaki bilgilerimize göre Anadolu sahasında divan tertip eden ilk şair Yıldırım Bayezid döneminde yetişen Niyazi'dir, bu şairin divanının daha 16. yüzyılda kaybolduğunu Latifi söylüyor. Murettep divani elimize ulaşan ilk şair ise Ahmedî'dir (ö. 1412). 14. yüzyıldan edebiyatımızın yüzünü batıya çevirdiği 19. yüzyıla kadar nazım biçimleri, söz ve anlam sanattan, mecaz ve sembolleri, tasavvufun da etkisiyle gelişen istiareli diliyle kendine özgü kurallar içinde bir şiir dili gelişir. Bu geleneği yaygın bir ifadeyle divan şiiri kavramıyla adlandırıyoruz. Bu adlandırmanın estetik ölçülerle yapılmadığı açıktır. Seyyit Nesimî'yi divan şairi sayan anlayışın, aynı coğrafyada eser veren Şah İsmail Hatayî'yi görmezlikten gelmesi, soruna dil açısında yaklaşılmadığını gösterir. Çünkü Türk edebiyatının dönemleri ve şahsiyetleri başta olmak üzere edebî türlerin teşekkülünden tarihi gelişimine, şairler arasındaki etkileşim sorununa kadar pek çok konu hâlâ misak-ı milli ölçeğinde ele alınmaktadır. Kuşkusuz bu durum ayrı bir yazının konusudur.

Adlandırmakla bile sorunlarla karşılaşmamıza rağmen köklü bir şiir geleneğimizin olduğuna kimsenin itirazı yok. Belki bu yüzden yeni bir yol belirleme endişesini taşıyan pek çok yazar ve şair, kendini divan edebiyatıyla hesaplaşmak zorunda hissetmiştir.[8] Divan şiirinin savunuculuğunu yapanlar kadar, kıyasıya eleştirenler de neticede aynı dile yaslanmalarından ötürü geleneğin dünyasından

[8] Tanzimat ve Servet-i Fünûn neslinin divan edebiyatına dair değerlendirmeleri için bkz. Erdoğen Erbay, Eskiler ve yeniler, Erzurum 1997; 1930-40 yılları arasındaki divan edebiyatı tartışmaları için bkz. Mehmet Kahraman, Divan Edebiyatı Üzerine Tartışmalar, İst. 1986

tamamıyla kaçamamışlardır. Çünkü şiir ne yana yönelirse yönetsin geçmişten tam kopmaz. Eski motif ve imgeleri ele değerlendirmek, onlarla da beslenmek zorundadır.[9] Bu doğal bir durumdur.

Bu şiir anlayışına ruh veren estetik değerler hakkında yeterli ve hatta gerekli donanımdan yoksunuz. Ancak yine de ortada divan edebiyatı beyanında söylenen sözler değil, geleneğin diri gövdesi ve onu yeniden yorumlayan sanatkârların eserleri var. Çünkü modern şiirimizin oluşum evresinin başında mevcut birikimi çok iyi değerlendiren Yalıya Kemal ve Ahmet Hâşim, divan şiirinin imkânlarından yararlanmakla kalmamış,eserleriyle aynı zamanda daha sonra yetişen şairlere güven duygusu aşılamışlardır.

Cumhuriyet sonrası Türk şiirinde biçim ve içerik bakımından divan edebiyatına öykünerek ortaya konulan eserler var. Aruzun büyüsüne kapılarak özellikle gazel ve rubai nazım şekilleriyle şiirler söyleyen Hasan Âli Yücel, Ahmet Remzi Akyürek, Kemal Edip Kürkçüoğlu gibi şair ve yazarların bu nevi tecrübeleri bilinmektedir. Divan şiirinin estetik bir sorun olarak gündeme gelmesi ise gelenekten yararlanma tartışmalarıyla başlar. İkinci Yeni şairlerinin sinsi bir divan şiiri muhipliği ile suçlandıkları yıllarda Divançe, Divan adlı şiir kitaplarının; kaside, gazel, rubai başlıklı şiirlerin yayınlanması divan edebiyatını yeniden gündeme getirir. Ne var ki divan şiiriyle ilgili gerekli donanımdan yoksun şairlerin fantezi niteliğindeki bazı denemeleri köklü bir alâkanın uyanmasına yetmediği gibi divan edebiyatına yöneltilen eleştirilerin dozunun artmasına neden olur. Gelenekle ilgili tartışmaları daha çok divan şiirinin yaşama ve direnme gücünün test edilmesine yönelik tecrübelerin sembolik ifadelendirilişi belirler. Bu tecrübelerin olumlu örneklerini veren şairler vardır. Günümüzde gelenekle çağdaş şiirin imkânlarım buluşturan şairlerin tartışmalara esas olacak ölçüde ürünler yayınlaması şiirimiz için önemli bir kazançtır. Bu tartışmaların bilimsel bir zemine oturabilmesi için öncelikle bilgilerimizin sahih olması ve divan şiirinin bir inanç alanı olmaktan çıkarılması gerekir. Ancak bir çok alanda olduğu gibi divan şiiri konusunda da aydınlarımızın bakış açısını belirleyen estetik kaygıları değil, dini muhtevadan soyutlanmış bâtıl itikatlarıdır.*[10]

Modem Türk şiirinde divan edebiyatından yararlanan şairlerin geniş bir yelpazede yer aldığı ve bu kesimin modem şiirimiz içinde tali bir çizgi oluşturduğu gerçektir. Bununla birlikte şiirimizin bu gün ulaştığı konumda divan şiirinin ses,

[9] Behçet Necatigil, Düzyazılar I, İst. 1983, s. 95
[10] Murathan Mungan, Bir Dil Gurbeti, Gösteri, 17(1982), s. 75-6

söyleyiş, imaj dünyası ve dil zevkini yeniden yorumlayarak bir terkibe ulaşan şairlerin katkısı inkâr edilemez. Onun için divan şiirinin Cumhuriyet sonrası Türk şairlerine sunduğu imkânları ve bu imkânlardan şairlerin hangi ölçüde yararlandıklarına şöyle bir bakmak gerekir.

1. Ritm

Hecelerin belli sayıda öbekleşmeleriyle, vurgulu ve vurgusuz, uzun ya da kısa hecelerin düzenli dizilişiyle şiirde ritm sağlanır. Divan şiirinde ritmi sağlayan unsurların başında vezin, kafiye ve redif gelir. Bu düzenli tekrarlar şiirde ahengi sağlar. Divan şiirinde ahengin sağlanmasında aruz ölçüsünün sağladığı dil disiplini etkili olmuştur. Aruz ölçüsünün yanı sıra dizelerin ritmik düzenlenmesine zemin hazırlayan ve onu teşvik eden başka bir unsur kafiye ve rediftir. Divan şiirinde kafiye ve redifin, kullanımını büyük ölçüde gelenek belirler. Kafiye kullanımında nazım şekillerinin de etkileyici bir yanı vardır.

Bugüne kadar divan şiirinin dayandığı müşterek zemine yönelik pek çok eleştirel tavır belirmiş olmasına ve hatta bu şiirin lügati kıyasıya eleştirilmiş olmasına rağmen sesi ve dolayısıyla ahengi konusunda olumlu düşüncelerin her zaman ortaya konulmuş olması dikkat çekicidir. Divan şairlerinin sıkı sıkıya bağlı oldukları estetik, istif ve dil disiplininin yarattığı çağrışım gücü, artık, modern şair ve eleştirmenler tarafın dan da kabul görmüştür.[11] Çağdaş şairlerimiz bu birikimi göz ardı etmemişler, aruzu yaşayan Türkçeyle buluşturdukları gibi gazel, kaside, rubai ve hatta 15. yüzyıldan sonra divan şiirinde do pek kullanılmayan tuyug nazım şeklini, geleneğin sıkı kurallarına bağlı kalmadan, kullanmışlardır.

---

[11] Muhsin Macit, Divan şiirinde Ahenk Unsurları, Ank. 1996, s. 9-20; Behçet Necatigil, Düzyazılar I, Bile / Yazdı, İst. 1983, s. 105-6; Ayrıca N. Ataç'ın şu ifadelerinden de bu sesin mahiyeti ve etkisi anlaşılmaktadır. " Saz şairlerimizin şiirlerini okumalıyız ama divan şiirini de bırakmamalıyız. Bize dilimizi asıl onlar öğretecek, tadına asıl onlar erdirecektir. Fuzûlî'nin gazellerini okurkrn, Bâı'nin gazellerini okurken o Arapça ve Farsça kelimelerin altında Türkçenin tatlı sesini duymuyor musunuz? Bkz. Günlerin Getirdiği, Karalama Defteri, İst. 1967, s. 258-9; Hilmi Yavuz, Babası Yahya Hikmet Yavuz'un ölümü üzerine yazdığı o nefis yazısında; şiir sevmeyi senden öğrendim. Hiç anlamadığım dizeler okumaz mıydın yüksek sesle.? Neler Okurdun?= Fikret miydi?Süleyman Nesib mi? Yatakta bağdaş kurarak okurdun şiirleri. Farisinin Osmanlıcanın o şimdi kolay bulunmaz oymalı, gergefsi, usta işi vurgularını vere vere. Nâilî-i Kâdim'den belledikleriim… Sen de çok sevdiğin Neşâtî gibi, aynalarda görünmeyi yeğlemiyor muydun, diyor. Denemeler Karşı Denemeler, İst. 1988, s. 141-3; Attilâ İlhan'ın da çocukluk yıllarında divan şiirinin sesiyle tanıştığını biliyoruz. Divan tarzında gazeller yazan Nailî'den Nedm'dwn şiirler okuyan bir babanın, kolay vezinlerle mısralar düşürdüğünü söylemektedir. Hangi Edebiyat, İst. 1993, s. 227-28. bu konuda Özbek yazarı Ketür Fettah'tan nakledilen şu anekdot da aynı anlayışın başka bir yansımasıdır.: "Babam kitap okumasını seven, oldukça aydın bir kişiydi. Biraz kendimi tanımaya başladığımda bunun farkına vardım. O Nevâyî'nin Çehar-Divanı'nı, Fuzûlî'nin gazellerini Kokandlı şairlerden Furkat ve Zevkî'nin şiirlerini çok güzel bir sesle okurdu. Şiirlerin ne söylediğini çok iyi anlamasam da, onların ahengi hoşuma giderdi." Bakz. Kemal Sılay, Müzik-Edebiyat Eleştirisi ve Divan Şiiri, Edebiyat ve Eleştir, 3-4 (Temmuz- Eylül 1992), s. 68.

Divan şiirinde kullanılan vezin aruzdur. Aruz ölçüsünün Türk şiir geleneği içerisinde geçirdiği evreleri, hece-aruz tartışmalarını ve serbest şiirin nasıl revaç bulduğuna dair ayrıntıları burada tekrar etmeğe gerek yok. şiirde vezin zaruretinin -ister aruz ister hece ölçüsü olsun- savunuculuğunu yapan ve bu doğrultuda başarılı ürünler veren şairler olduğu gibi başka biçim arayışlarına giren ve beğenilen eserler ortaya koyan şairlerimiz de var. Çünkü şiir, kelime savurganlığını dizginleyerek dilin musikisini öne çıkarmaya yarayan kafiye, redif ve vezin gibi unsurların üstünde, ne bunlarla kayıtlı ne de tamamen bağımsız bir söz sanatıdır. Divan şiirine bakıldığında kafiye, redif ve vezin gibi biçimsel unsurların, usla şairlere geniş imkânlar sağlamalarına karşın, mütedairlere taklitçilik seviyesinden ileri geçirmeyen tuzaklar kurduğu da görülür.

Divan şiirinde dilin kullanımını büyük ölçüde ritmik akışkanlığı sağlayan biçimsel unsurlarla söz sanalları ve mazmunlar belirlemektedir. Aruz ölçüsünün sağladığı imkânları tevarüs eden Kemal Edip Kürkçüoğlu, Hasan Âli Yücel, Şahin Uçur (Şeyda), Nejat Sefercioğlu, Cem Dilçin, Cemal Kurnaz gibi isimlerin tarz-ı kadim üzere şiirler söylediklerini görüyoruz. Ayrıca günümüzün zevkine uygun olarak aruzla şiirler yazan Mehmet Çınarlı, Fuat Bayramoğlu, Talat Halman, Abdullah Öztemiz Hacıtahiroğlu, Bekir Sıtkı Erdoğan ve Ali Günvar gibi şairlerin kaydettikleri irtifa, vaktiyle Arapça ve Farsça'dan dilimize sözcüklerin girmesinin sadece şairlerin Türkçe'yi aruz ölçüsüne uydurma çabalarıyla ilintili olmadığını açıkça ortaya koymaktadır. Fazıl Hüsnü Dağlarca'nın Şeyh Galib'e Çiçekler başlığı altında yazdığı Hüsn ü Aşk veznindeki şiirlerini de bu çerçevede değerlendiriyoruz.

2. Tasavvuf

Divan edebiyatının modern Türk şiirine yansıyan bir özelliği de bir yandan göçebe kültürümüzün dinamizmi ve hümanizmiyle diğer yandan bölgesel, yöresel özelliklerle yoğrulan tasavvuftur.[12] Tasavvuftan yararlaNâbîlmek için şairin mislik tecrübesi olmasa bile mistik bilgiye sahip olması gerekir. Cumhuriyet devri Türk şiirinde mistik eğilimi olan şairler ve onların bu doğrultuda ortaya koydukları eserlere bakıldığında tasavvufun bir ölçüde belirleyici olduğu görülür.[13]

Şiir ve tasavvuf kavramları ne zaman birlikte anılsa hemen akla en iyi örneklerin verildiği dönemi temsil etmiş olmasından dolayı Osmanlı edebiyatı gelmektedir. Oysa divan edebiyatıyla uğraşanlar sürekli yalın kat bir tasavvuf anlayışı çerçevesinde o dönemin metinlerini değerlendirir ve şerh ederler. Bu tasavvuf anlayışı resmî ideolojinin

[12] Bkz. Talat Halman, Düşünsel Muhalefet Tasavvuf, Gösteri, 212 (Temmuz-Ağustos 1999), s. 40-41
[13] Ahmet İnam, Türk Şiirinde Mistik Yönelimler, Ararken-Edebiyat Yazıları, , Ank. 1996, s. 162-78

onayladığı HaNef'î fıkhına dayalı Osmanlı ulemasının temsil ettiği İslâm anlayışına oldukça uygundur. Doğrusu divan şairlerine isnat edilen tasavvuf anlayışı Muhyiddin Arâbî'nin geliştirdiği vahdet-i vücûd nazariyenin oldukça sunileştirilmiş yorumundan başka bir şey değildir.

Osmanlı tasavvuf düşüncesinde de vahdet-i vücûd felsefesi farklı şekillerde yorumlandığı bilinmektedir. Bunlardan ilki ehl-i sünnet çerçevesine sadık bir yorumdur. Bu yorumun en dikkate değer temsilcilerinden biri, Celvetiliğin kurucusu Aziz Mahmud Hüdâyi'dir (ö. 1623). Hüdâyi zahidane bir tasavvuf anlayışının taraftarı olarak vahdet-i vücûdu olabildiğince şeriat çerçevesinde yorumlamaya çalışır. İkinci olarak Nakşibendilik geleneği içerisindeki sûfîlerin yorumudur. Bu yorumun en önemli temsilcisi Molla İlahî'dir (ö. 1491). Üçüncü olarak vahdet-i vücûdun felsefî bir nitelik taşıyan panteist yorumudur. Şeyh Bedreddin örneğinde gördüğümüz, bu yorum, bilhassa Bayramiyye Melamiliği ve Halvetiye tarikatı içindeki zümrelerin itibar etlikleri bir anlayıştır. Bu anlayışta ön plâna çıkan kutb telakkisinin hurûfi etkilerle yakından bağlantılı olduğu bilinmektedir. Dolayısıyla Osmanlı düşüncesinin, bilhassa şiirinin vahdet-i vücûdçu bir karakter taşıdığı söylenebilir.[14] Ancak bugün, Osmanlı dönemi metinleri incelenirken sergilenen tutumun etkileşim meselesiyle ve vahdet-i vücûdun farklı yorumlarıyla ilgili olduğu söylenemez. Çünkü, şerh veya tahlil yapanların tasavvufî metinlere bakış açıları, pek farkında olmasalar bile. tarihî değil, daha çok ideolojiktir. Bilhassa Osmanlı uleması tarafından dışlanan pek çok şair, vahdet-i vücûd ortak paydasında bir araya getirilmekte ve sûfi maneviyatın az ya da sessiz bir muhalefet cephesi oluşturduğu göz ardı edilerek tarihî seyre çok aykırı değerlendirmeler yapılmaktadır. Hâl böyle olunca zaten anlaşılması güç olan metinlere günümüzde revaç bulan tahrif edilmiş tasavvuf anlayışları doğrultusunda yaklaşılmakta ve yapılan tahliller de malul hâle gelmektedir.

Bu sonucun ortaya çıkmasında önemli bir etken de tasavvufun dilidir. Tasavvufun dili, dinî tecrübenin dilidir. Dini tecrübe dinden dine, kültürden kültüre değişiklik gösterir.[15] Dolayısıyla bizim Tanrı'yı kavrayışımız da kültürümüzün ve dini geleneğimizin mirası olan işaret ve sembollerle şartlandırılmış biçimdedir. Dinî tecrübeye dayalı ifadeler daha çok mecazî ve sembolik dile yakındır. Bu bakımdan dini tecrübe ile kazanılan duygu ve kavrayışı onu yaşamayanlara lâyıkıyla anlatmak

[14] Ahmet Yaşar Ocak, Osmanlı Toplumunda Mülhidler ve Zındıklar, İst. 1998, s. 130-31
[15] Mehmet S. Aydın, Din Felsefesi, İst. 1994, s. 90

imkânsızdır.[16] Mutasavvıfların oluşturduğu mecaz ve mazmunlarla örülü sembolik dilin, günlük dilden sapmayla oluşturulan bir üst dile, yani şiire dönüştürülmesi kolay olmuştur. İşte bu noktada geleneğimizin aktarıcısı olan ünlü mutasavvıfların pek çoğunun aynı zamanda birer şair olduklarını, şiir söylediklerini hatırlayalım.

Modern Türk şiirinde mistik eğilimleri olan, hatta Hint felsefesine yönelen şairlerin başında Asaf Halet Çelebi gelir. Sezai Karakoç ve Ebubekir Eroğlu'nun şiirleri ise modern mistik tecrübenin ürünü olarak değerlendirilebilir. Hilmi Yavuz tasavvufun istiareli dilinden ve menkıbelerden yararlanır. Modem bir derviş duyarlığıyla şiirler yazan Ali Günvar ise sufilere mahsus bir söyleyiş tarzının peşindedir, Fakat Hilmi Yavuz'un Mevlâna ile Şems, Sümbül ile Kuyu ve Eşrefoğlu Rumî gibi tasavvuf tarihinin önemli isim ve olaylarına göndermelerde bulunması, Ali Günvar'ın Yunus, Eşrefoğlu, Fuzûlî ve Şeyh Galib gibi tasavvufî şiirin öncülerine öykünmesi, Nihal Hayri Azamat'ın İdris-i Muhtefî, İsmail-i Musukî, Hamza Bali ve Lebeni Beşir Ağa'yla özdeşleşerek melamice bir tavır takınması belki şiirlerinde bir atmosfer yaratılmasını sağlayabilir. Ancak, çağrışım zenginliğini büyük oranda kaybeden bu imgelerle tasavvufun lirik şiir dilini yakalamak çok kere mümkün olmaz.

3. Mazmunlar

Divan edebiyatının mazmun edebiyatı olduğu, bir takım klişe sözlerin sürekli tekrar edildiği söylenegelmiştir. Bilhassa güzellik unsuru olarak meselâ; gonca yahut lal denilince güzelin dudağının, servi denilince boyunun, lülü denilince dişinin kast edildiği söylenir ve bu istiarelerin birer mazmun olduğu ifade edilir. Ancak,mazmun bunları da ihtiva etmekle birlikte başka unsurları da içinde barındırır. Mazmun kelimesinin sözlüklerdeki bütün karşılıklarını sıralayarak burada lügat allameliği yapma niyetinde değilim. Fakat, divan şairlerinin bu kelimeye; anlam, öz, ustaca söylenmiş söz, amaç, nükte manalarını verdikleri bilinmektedir.[17] Mazmun, divan edebiyatının estetik anlayışının bir gereği olarak değişik söz ve anlam sanatlarıyla bağlantılı bir dil ustalığıdır. Anlamı bir söz veya beytin içinde ustaca gizlemektir.

Divan şiirinde mazmun kullanımı az sözle çok şey anlatma imkânını sağlamıştır. Şairler bir beyit içinde bir dünya yaratırlar. Bunu yaparken ortak mecaz ve istiareleri kullanırlar. İstiare dilde mevcut olun kelimeler kullanılarak yeni kavramlar icat etmek için yapılır. Orijinallik söyleyişle, hüsn-i ta'lil ve vech-i sebehlerle sağlanır. Nitekim

[16] Turan Koç, Din Dili, Kayseri 1995, s. 191-215
[17] Mehmet Çavuşoğlu, Mazmun, Türk Dili ,426 (Haziran 1987), s. 198-205; Mine Mengi, Mazmun Üzerine Düşünceler, Dergâh, 34 (Aralık 1992), S. 10-11

günümüzün sanatkârı da şiirinin çağrışım dünyasını zenginleştirmek, dilin tarihî gelişimi içinde kazandığı yan anlamları şiirine katmak için bu unsurları kullaNâbîlir. Ancak divan şiirinde kullanılan her istiareyi, her benzetme unsurunu mazmun diye nitelendirmek doğru değildir.

Çağdaş şiirimizde kullanılan mecaz ve istiarelerde müştereklikler aranmaz. Şairler kullandıkları sembol ve metaforlarla kendilerine özgü bir imaj dünyası kurabilirler. Çünkü günümüzde daha bireysel tercihler söz konusudur. Kullanılan istiarelerin bireyselliğine karşın divan edebiyatını eleştirenler, devrimi şafakla, barışı güvercinle, tutsaklığı zincirle, başkaldırıyı dağ imgesiyle anlatmakta nedense bir sakınca görmezler.[18] Benzer bir ayıklama yöntemiyle başka ideolojik kümelenmeler içinde yer alan şairlerin eserleri taranacak olursa kolayca ortak istiareler tespit edilebilir. Fakat bu müştereklikler ortak bir hayal dünyası yaratmaya yetmez. Günümüzün iletişim araçları ve çok hızlı akan zaman divan şairlerinin tecrübesini tekrarlamaya imkân vermez. Ancak, bu tecrübeden yararlanarak günümüzün anlayışına uygun yeni semboller ve metaforlar oluşturulabilir. Bunlar da çok şahsi olmak zorundadır. Hilmi Yavuz'un erguvan kelimesiyle zamanı imlemesi gibi.

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi divan şiirinin ortak bir imaj dünyası vardı ve bir şair, şahsi tasarrufta buluNâbîldiği ölçüde başarılı oluyordu. Neticede bu tenevvü şiiri sığlıktan ve sıradanlıktan kurtarıyordu. Meselâ, şair mazmunu pervane olan bir beyit söylediği zaman okurun hayal dünyasında bir karşılık buluyordu. Günümüz şiirinin en büyük açmazlarından biri bu imkândan yoksun bırakılmış olmasıdır. Dolayısıyla şair ile okur arasındaki iletişimsizlik, şiir kitaplarının sonuna 'açıklamalar', 'meraklısı için notlar' koyma zorunluluğunu ortaya çıkarmaktadır. Bu şiir için bir zaaftır. Oysa toplumların ortak şuurunda tarihsel ve bilimsel gerçekler değil, efsane ve menkıbelerin beslediği mitoloji canlı kalır.

Netice itibariyle her şair birikimine, mizacına ve meşrebine göre bir geleneğe eklemlenmek, bir geleneği yeniden üretmek çabasına girebilir. Divan şiirinin imkânlarından da ancak divan dünyasını tanıyarak yararlaNâbîliriz. Fakat günümüz şairlerinin divan şiirine ilgilerinin, büyük ölçüde, antolojilerde yer alan gazellerle sınırlı olduğunu görüyoruz.

Divan şiirinden yararlandıklarını iddia eden şairlerin zikrettikleri isimlerin başında Fuzûlî ve Şeyh Galip gelir. Gelenekle ilgili tartışmaların yoğunlaştığı her

[18] Murathan Mungan, a.g.y., s. 46

dönemde Şeyh Galib ve bilhassa onun Hüsn ü Aşk'ı şairlere biraz da güven duygusu aşılar. Ne yazık ki, Galib Divanı'nın son yıllara kadar Latin harflerine aktarılmamış olması, yönelen ilgililerin antolojilere giren şiirlerle sınırlı kalmasına neden olmuştur. Dolayısıyla bu boşluğu Hüsn ü Aşk tek başına doldurmuştur. Meselâ, Behçet Necatigil. Yaz Dönemi'ndeki "Ölü" şiirinde yer alan şu mısralarla; "Ateş denizlerinde mumdan kayıklarla/Sağlam mı tekneler aşktan geçmeye/Güç"[19] Hüsn u Aşk'ta işlenen "mumdan yapılmış kayıklarla ateş denizinden geçmek" imajını hatırlatır. Aynı imaj V. Bahadır Bayrıl'ın şu dizelerinde tekrar edilir: "Ah çocuk, bilmeliydin. Ateş denizine/İnmezdi mum kayık. Yazmaksa pişmanlıktır"[20] Yine Behçet Necatigil'in "Yun" başlıklı şiiri de Galib'in meşhur; "Yine zevrak-ı derûnum kırılıp kenâre düştü/Dayanır mı şişedir bu rehi seng-sare duştu" matlalı gazelinden izler taşımakladır. Necatigil pek çok şiirinde divan şairlerinin dizelerinden alıntıladığı söz gruplarını kullanarak kendine özgü bir atmosfer yaratır.

Fuzûlî ve Şeyh Galib, Sezai Karakoç'un da en beğendiği divan şairleri arasında yer alırlar. Şarkın ezeli ve ebedî sevgilisi Leyla üzerine söyledikleri onu doğrudan Fuzûlî'ye bağlar. "Sürgün Ülkeden Başkentleer Başkentine" başlıklı şiirinde (s. 20-29), yer alan ve Leyla ile Mecnun'da da biraz değiştirilerek tekrarlanan şu mısralar; "bütün şiirlerde söylediğim sensin/Suna dedimse sen Leyla dedimse sensin".

Tahanın Kitabı'ndaki Leyla ile Mecnun Ateşi ve Alınyazısı Saati'ndeki Leyli ve Mecnun'un nefesi şüphesiz Fuzûlî'nin soluklarını hatırlatır.

Sezai Karakoç'un Hüsn ü Aşk üzerinde yoğunlaştığı bilinmektedir. Hatta Leyla ile Mecnun'da ulaştığı lirizme Hüsn ü Aşk'ın katkısı göz ardı edilemez. Zaman zaman anlam bakımından Galib'in beyitleriyle örtüşebilecek mısralar söyler. Onun, "Ağustos Böceği Bir Meşaledir" şiirindeki şu mısralarla; "Susamanın armonilerini en iyi bileni/ Matemden alevden bir gömlek giyen"[21] Galib'in Hüsn ü Aşk'ındaki; "Giydikleri aftab-ı temmuz/İçtikleri su'le-i cihan-sûz" beyti arasında dikkati çeken anlamsal bağıntı Karakoç'un gelenek karşısındaki tulumuna dair ipucu verir.

Ebubekir Eroğlu'nun "Teyidler" başlıklı şiirindeki "Aldı Nesimi" başlıklı bölüm "ruh akrabası" olan iki şairden birinin diğerinin dünyasına girerek onun adına söz söylemesi gibidir. Bu şiir, Seyyid Nesimi'nin; "Bende sığar iki cihan ben bu cihana sığmazam/Gevher-i la-mekân benem kevn ü mekâna sığmazam" matlalı gazeli çıkış

[19] Bütün Eserleri- Şiirler 2, İst. 1982, s. 100
[20]Melek Geçti, İst. 1992, s.32
[21] Şiirler VIII, İst. 1989,s. 60

noktası alınarak yazılmıştır: "İki deniz bende birleşti/ben bir dalgaya sığmadım/K ve N: işte ben/sığmadım başka nisanlara yorumlara/başlangıçlar başlangıcına ulaşan yolda/mekân işaret oldu bana/ ben kuşkulara sağmadım"[22]

Sezai Karakoç dinî edebiyat geleneğimizde örneklerine rastladığımız münacat, na't, miraciye gibi şiirlere, farklı formlarda olsa bile eserlerinde yer verir. Bunlardan başka, Karakoç'un kaside, gazel, rubai başlıklı şiirleri, Ateş Dansı'ndaki "tarz-ı kadım" üzre yazılmış gazelleri, beyit ve dörtlükleri form olarak da klâsik örneklerle az çok benzerlikler gösterirler.

Behçet Necatigil'in yaptığı gibi Hilmi Yavuz da zaman zaman divan şairlerinin dizelerinden alıntılar yaparak şiirler söyler. XVII. yüzyıl divan şiirinin ve sebk-i hindi akımının en büyük temsilcilerinden olan Nâili-i Kadim'in "ile geçdik" redifli gazelinin "doğunun geçitleri" başlıklı şiirde yeniden üretildiğine tanık oluyoruz. Nâilî'nin gazelinden üç beyit iktibas ederek ilintilerini daha iyi görebiliriz: Kûyundan o şuhun dil-i sevda ile geçdik/ Her hatvede bir sekvâ-yı bî-câ ile geçdik/ (..)//Dil verdiğimiz yâre nigeh-i gazabından/Tasrîhe mecal olmadı îmâ ile geçdik/(.. .)Mestaâne nukuş-ı sûver-i âleme bakdık/Her birini bir özge temâşâ ile geçdik". Özellikle son beyit Ahmed Hamdi Tanpınar başta olmak üzere divan şiiri üzerinde düşünen pek çok şairin dikkatini çekmiştir. Hilmi Yavuz da "Divan şiiri Simgeci Bir şiir mi?" başlıklı yazısında, "... Divan şiiri: Doğanın, stilize bir temasa (contemplation) nesnesi olarak kavrandığı bir arakonumdur bu ve galiba bunu bütün inceliğiyle Naili özetliyor" diyerek yukarıda sözünü elliğimiz beyti örnek veriyor.[23] Bu kısa açıklamadan sonra şimdi dönelim Hilmi Yavuz'un şiirine ve "doğunun geçitleri" şiirinin başlangıç kısmına bakalım: "çok uzun anlatmak gerekti/ve biz, sadece îmâ ile geçtik/yol verin sevdaya/gördük ve yol verdik/acıdan kalkıp acıya/kendini göstere göstere/ bir cihannüma ile geçtik"[24] Bu dizelere bakılırsa Naili'nin gazeli ile Hilmi Yavuz'un şiiri arasında söyleyiş bakımından bir bağın kurulduğu görülür. Belki, anlamsal bakımdan bu iki şiir örtüşmüyor ve ortaya farklı izleklerde iki şiir çıkıyor, denilebilir. Ancak, bilindiği üzere Hilmi Yavuz geleneği sürdüren değil, gelenekten yararlanan bir şairdir.

Şair, aynı tecrübeyi Yaz Şiirleri'nde de devam ettirir. Onun "usandık" başlıklı şiiri Nâbî'nin divan şiiri geleneği içerisinde çizgi dışı sayılabilecek "usandık" redifli

[22] Kayıpların Şarkısı, İst. 1984, s. 39
[23] Yazın Üzerine, İst. 1987, s. 87
[24] Hüzn ki en çok yakışandır bize, s. 146

gazelinin yeniden Türkçe'ye kazandırılması gibidir. Nâbî'nin gazelinin matla ve makta beyitleri söyle: "Bir devlet içün çarha temennadan usandık/Bir vasi içün ağyara müdârâdan usandık//(...)Nâbî ile ol âfetin ahvâlim nakl et /Efsâne-i Mecnûn ile Leylâ'dan usandık" Hilmi Yavuz, Nâbî'nin şiirindeki sadece söyleyiş biçimini değil, espriyi de güncelleştirir. şiirinin son kısmında gül'ün artık şiire yük olduğunu söylüyor. Belki bu yüzden Hilmi Yavuz, gülün çağrışım dünyasını zenginleştirerek farklı anlamlar kazandırmaya çalışmıştır şiirlerinde: "yaz günü! hep aynı ve yağız/atlar çıksın diye tek düze/ dolanıp dururuz/ sanki tepelerde durmayıp döner/gibi akşam gibi bitkin ve kararsız/ bir kuştur şimdi buruk bengisu/ve gül şiire bir yüktü ki usandık."[25]

Hilmi Yavuz'un Yaz şiirleri arasındaki "kalp kalesi" başlıklı şiirinin de Hüsn ü Aşk'la doğrudan bağları vardır: "kalp kalesi ben sana//sürgün, sen bana hüzün//dayanır mı hüsn ü aşk bu/kırgındır yollar döndükçe//burçlar bengisuyunda Aşk'ın/ve kim bilir hangi soyunda güzün".[26] Bu şiir sadece Hüsn ü Aşk'tan imler taşımakla kalmıyor, aynı zamanda bu şiirde Galib'in ünlü şiirlerinden, "Yine zevrak-ı derûnum kırılıp kenâre düştü/Dayanır mı sisedir bu reh-i seng-sâre düştü" matlalı gazelinin ve divan şiirinin önemli mazmunlarından olan "ah"ın yankısını duyar gibi uluruz.

Hilmi Yavuz'un aynı eserinde yer alan "ney" (s. 190-191) şiiri ise Mesnevi'ye, Mesnevî'den Sema-yı Mevlâna'ya ve doğrudan Âsaf Halet Çelebi'ye ve sonsuzluğa; oradan "mesnevi ve ahd-i atik"e böylece yeniden dirilme ve evrenselliğe yöneliyor. Bu şiirdeki güz (sonbahar), kâğıt (varak) gibi sözcükler şiirin varlık bütünlüğü dikkate alındığında Bâkî'nin, "Nâm ü nişane kalmadı fasl-ı bahardan/Düştü çemende berk-i dıraht itibârdan" matlalı sonbahar gazelini çağrıştırıyor.

Divan şiirinin ses ve ahenk unsurlarından yararlanan şairlerin başında Attila İlhan gelir. Şair klâsik musikimizin makam ve usûllerine atıllarda bulunur; divan şairleriyle modern şairleri karşılaştırır. Hatta Nedim'le Nazım'ı aynı mısralarda buluşturur: "gördüm sessizce buluştuğunu nâzım'la nedim'in/lacivert ıssızlığında yıldızlı bir servinin/birinin elinde varidat'ı simavnalı bedreddin'in/birinin ağzında gül elinde mey kâsesi vardı.[27]

Divan şiirinin ses, söyleyiş ve bazı biçimsel özelliklerini yeniden yorumlayan İlhan'ın bu tavrı Tutuklunun Günlüğü (1973)'nde daha da belirginleşerek devam eder. Tutuklunun Günlüğü'ndeki "Bulut Günleridir", "Zincirleme Rubailer" ve "İncesaz"

[25] Hüzün ki en çok yakışandır bize, s. 187
[26] Hüzün ki en çok yakışandır bize, s. 189
[27] Yasak Sevişmek, Ank. 1991, s. 85

bölümlerinde divan şiirinin ses imkânları: kafiye, redif gibi unsurlar çağdaş bir içerikle yeniden düzenlenmiştir. Şair, "Bulut Günleridir" başlıklı, şiirinde divan şairlerinin izinden giderek Nailî-i Kadîm'in; "Oldu eşkim gülşen-ârâ-yı heves cûlar gibi/Akdı gönlüm bir nihal-i 'isveye sular gibi" matlalı gazelindeki redif ve kafiyeden hareketle siyasal muhtevayla şiirsel edanın örtüştüğü bir "nazire" yazdığını söyler.[28] "bulut günleridir/akar uykular dumanlı sular gibi/kuytu göllerde salınır rüyalar kuğular gibi" Şair, Elde Var hüzün (1982) adlı kitabında da, daha önceki eserlerinde de ara sıra yaptığı gibi, şiir bölümlerinin başına divan şiirinden alıntıladığı beyitleri koyarak zevk ve tercihlerini de bir ölçüde yansıtır. "Divanlar unutulmuş, mesneviler parça parça" olmuş bu ülkede şairin, "yıldızlardan inanılmaz kafiyeler düşürüp" Haki'yle Nedim'le söyleşmesi ilgi çekicidir. Bu şairler Attila İlhan'ın kan grubunun uyuştuğu ozanlardır. Belki bu yüzden İlhan "Bâkî'ye Gazel" söylemiştir.[29]

Onun divan şiirinin sesiyle modern muhtevayı buluşturduğu "Şeyh Bedreddin-i Simavî'ye Gazel"i de, redif ve kafiyesinde "biz"in vurgulandığı çok sayıdaki gazelden biri olan. Bâkî'nin; "Ezelden şâh-ı aşkın bende-i fermanıyız cana/Muhabbet mülkünün sultân-ı âl-şânıyız canâ" matla'lı gazeli çıkış noktası alınarak söylenmiştir.

Divan şairleri Arap alfabesindeki harflerin şekillerinden, istifinden yararlanarak hüner gösterisinde bulunurlar. Attila İlhan da Osmanlı döneminin ve uygarlığının bazı çizgilerini islediği şiirinde, "Osmanlı Kasidesi" ndeki şu dizelerde eskilerin yolundadır: "onlar mıdır nasreddin hoca gülümseyerek/ köroğlu öfkeleriye dağa çıkmış/ölüm allahın emri/elif lam ve cim/ idam yazarsa da hünkarın fermanları"[30]

Üçüncü dizede şairin sıraladığı "elif lam ve cim" harflerini takdim tehirle yeniden sıralarsak eski yazıyla "ecel" ifadesi ortaya çıkar ki, bu da metnin anlam bütünlüğüne uygun düşer. Hilmi Yavuz da İns başlıklı şiirinde divanlarda daha zekice kurgulanmış örneklerini gördüğümüz benzer bir oyunu yineler.[31]

Bütün bu örnekler, divan edebiyatına yönelen pek çok şairin ilgisinin antolojiler-de yer alan şiirlerle sınırlı kaldığını göstermeye yeter, sanırım. Oysa divan şiirinin dünyasına girmek hususunda günümüzün sanatkârları düne göre daha talihliler. Çünkü önlerinde divan şiirinin sunduğu imkânlardan yararlanarak eserler veren öncülerin deneyimleri var. Ayrıca ilhamını tazelemek isteyen her sanatkâr, artık divanlara,

[28] Böyle Bir Sevmek, Ank. 1994, s. 166
[29] Söylemiştir diyoruz çünkü İlhan, "Şiir Söylemek" başlıklı yazısında diyor ki: "Bazı şairlerimizin aksine, ben ne 'şiir yapıyorum' ne de' yazıyorum'. Ben şiir 'söylüyorum'." Bkz. Elde Var Hüzün, Ank. 1984,s. 122
[30] Yasak Sevişmek, Ank. 1991, s. 70
[31] Est&Non Birikimler, 2 (Ocak-Şubat 2000), s. 18

mesnevilere ve çeşitli antolojilere kolayca ulaşmak imkânına sahiptir. Bu imkânlardan yararlanma yolunda ciddi hiçbir çaba harcamadan sadece gazel, kaside, rubai gibi kavramları ve Osmanlıca sözcükleri şiirlerinde kullanarak geçmiş zaman atmosferi oluşturmaya çabalayan şairlerin yazdıklarını divan şiirinin estetik dünyasının dışındaki fanteziler olarak değerlendirmek gerekir.

OSMANLI MÜLKÜNÜN YÜZ AKI:
ŞAİRLER SULTANI BÂKÎ

Muhsin MACİT

HECE, TÜRK ŞİİRİ ÖZEL SAYISI, YIL 5, S. 53-54-55 (MAYIS-HAZİRAN-TEMMUZ)

Osmanlı şairleri arasında Bâkî ve Nedîm kadar devriyle özdeşleşen şair yoktur. Kanunî dönemini Bâkî'nin eserini dikkate almadan, Lâle devrini ise Nedim'i göz ardı ederek anlamak ve anlatmak zordur, hâlbukî Kanunî öldüğünde Bâkî kırk yaşında, olgunluk çağında bir şairdi ve Kanunî'den sonra II. Selim, III. Murâd ve III. Mehmed dönemlerini de gördü. Hatta en çok III. Mehmed'e kaside sundu. Fakat III. Mehmed'e sunduğu kasidelerin hiçbirinde Kanunî için yazılan şiirlerin gücünü bulamayız. İşte bu yüzden Bâkî , sadece Kanunî devrinin değil, aynı zamanda Osmanlı ülkesinin yüz akıdır.

Fâtih'te bir müezzin çocuğu: Mahmud Abdülbâkî

Fatih Camii müezzinlerinden Mehmed Efendi'nin oğlu Mahmud Abdülbâkî 1526 yılında dünyaya geldi. Babasının mesleği ve adı dışında fazla bir şey biliniyoruz. Bildiğimiz Mehmed Efendi'nin çirkin sesli bir müezzin olduğudur. Onu da Bâkî'ye çağdaşlarının "kargazâde" diye sataşmalarından ve şairin de bu hicivlere verdiği karşılıklardan öğreniyoruz. Bâkî'nin çocukluk günlerine dair bildiklerimiz ise onun bir ara çıraklık yaptığını dair söylentilerden ibarettir. Bu rivayetler, babasının müezzinliğiyle birleştirilerek onunla ilgili yazılarda sürekli yinelenen 'yoksul bir ailenin çocuğu' şeklindeki bir tanımlamaya dönüşür. Dönemin şartları dikkate alındığında bu takdim tarzını ihtiyatla karşılamak gerekir.

Saraç çırağı mı, siraç çırağı mı?

Kaynaklarda Abdülbâkî'nin saraç çıraklığı yaptığı söylenegelmiştir. Hatta Bâkî'nin saraç çıraklığıyla ilgili olarak Ahmet Hamdi Tanpınar, bu en büyük şairimizin işe saraç çıraklığından başlamasına bayılıyorum. Kendisine çok yakın vesikalar bunu söylemeselerdi, hem böyle bir masalı kendim uydurmak islerdim, der. Bu masal şüphesiz başka yazarların da hoşuna gitmiştir, fakat Orhan Şaik Gökyay, Bâkî'nin saraç çıraklığı değil sirâç çıraklığı yaptığını ileri sürerek bu masala gölge düşürür. Bu iddia babası müezzin olan Mahmud Abdülbâkî'nin hayat hikâyesine uygun düşer.

Yıldız manzumesi: Bâkî'nin medrese arkadaşları

Bâkî'nin gençlik yıllarını idrâk ettiği Kanunî dönemi sadece siyasal alanda değil mimariden şiire kadar hemen her alanda Osmanlı'nın en görkemli zamanıdır. Mimar Sinan'dan Hâki' ye kadar hemen her sanatkâr bu devri eserleriyle ebedileştirmişlerdir. Bâkî 'nin medrese muhiti de oldukla ilginçtir. Devrin en önde gelen hocaları ahaveyn lakabıyla anılan Karamanlı Ahmed ve Mehmed kardeşler ve onların öğrencileri arasında yer alan Bâkî , Malkaralı Nevi, Hoca Sadeddin, Vâlihî, Mecdî gibi ileride şöhretli şair ve bilginler arasında yer alacak bu insanlar adetâ bir "yıldız manzumesi' oluşturuyorlardı. Medrese arkadaşları arasından şairlik kabiliyeti ile temayüz eden Bâkî çok erken yaşta kendi kabiliyetinin farkına varan dâhilerdendi.

Zâti'nin huzurunda...

Bâkî'nin ilk şiirleriyle edebiyat dünyasında görünmeye başladığı yıllarda Zatî şöhretinin zirvesindeydi. Bu gün görmüş, feleğin çemberinden geçmiş adam Bâkî'nin dehasını fark edince çok uzak görünen şöhret yakınlaştı. Fakat bu çok kolay olmadı. Şiirlerinden tam bir halk adamı olduğu anlaşılan Zatî, ustalığını göstererek Bâkî'yi çetin sınavlara tabi tuttu. Bir gün Bâkî beğenileceğini umduğu bir gazelini Zatî'ye okuttu. Bayezid Camii'nin avlusunda remilcilik yapan, bir yandan da sözün ayarını ölçen Zâti. şu şiiri dinleyince, duyduklarına inanamadı:

Her kaçan gönlüme fikr-i 'ârız-ı dilber düşer
Gûyiyâ mir'ata 'aks-i pertev-i hâver düşer

Delikanlı çağındaki Bâkî'nin böyle usta işi bir şiir yazacağına ihtimâl vermedi. Bütün gün görmüş ustalar gibi öğüt verdi: Başkalarının söz cebine el uzatmanın doğru olmadığını söyledi. Bâkî çetin bir sınavdan geçtiğinin farkında olarak ustasına iki şiirini daha okudu:

Gülşen istersen işte meyhane
Gül-i handân gerekse peymâne

N'ola dehr içre nişanım yoğ ise ankâyım
Ne aceb seyl gibi çağlamasam deryayım

Ustası, artık. inanmıştı genç şairin kabiliyetine. İnanmakla kalmayıp dehâsını fark ettiği şairin şu beyitini tazmin etti.

Kadimdi çeng eşkimi rûd eyledin
Cismim ateş canımı ûd eyledin

Eleştirenlere "Bâkî gibi büyüleyici sözler söyleyen bir şairin şiirini uğurlamak ayıp değildir" diye cevap verdi ve Bâkî pirlerle alış verişten yüzü ak çıktı. Bu şevkle

hocası Mehmed Efendi'ye "sünbül' kasidesini sundu. Bu kasideyle genç şairin yıldızı parladı.

İkbâlin gölgesinde geçen bir ömür

Bir yandan dilin imkânlarını yoklarken diğer yandan mesleğinde ilerlemeyi sürdürdü. Süleymâniye müderrislerinden Kadızâde Şemseddin Ahmed'in derslerine devam etti. Onun himayesinde Süleymaniye binalarının yapımına bir müddet nezaret etti. Kanûnî'nin Nahcivan seferinden dönüşü (1555) vesilesiyle bir kaside sunarak sultanın dikkatini çekti. Bu sıralarda Kadızâde Halep kadılığına gönderilince Bâkî'yi de yanında götürdü. Orada Halep beylerbeyi Kubâd Paşa'yla tanıştı ve ona bir kaside sundu. 1560 yılında hocası İstanbul'a çağrıldı. Beraber dönüş yolunda, Konya'da Ebussuûd Efendi'nin oğlu Mehmed Çelebi'yle tanıştı ve ondan babasına iletilmek üzere bir tavsiyenâme aldı. İstanbul'a vardığında Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi'ye bir kaside sunarak onunla tanıştı. Devrin önde gelen bürokratlarıyla iyi ilişkiler kurma arzusu, devrin sadrazamı Rüstem Paşa söz konusu olunca şairi başka arayışlara sevk etti. Şiirden ve şairlerden hoşlanmadığı bilinen Rüstem Paşa'ya doğrudan kaside sunmak yerine onun şeyhi Filibeli Mahmud Efendi'ye kaside sunarak Paşa'ya yakınlaşmak istedi. Rüstem Paşa'nın öldürülmesi üzerine yerine geçen Semiz Ali Paşa'ya çok meşhur 'bahariye' ve 'hâtem' kasidelerini sunarak onun dikkatini çekti ve 1561 yılında dânişmend oldu. Ardından Ferhâd Ağa aracılığıyla padişaha takdim edildi. Pâdişâhın hatt-ı hümayunuyla Silivri'de Piri Paşa Medresesi'ne (1564}, ardından İstanbul Murad Paşa Medresesi'ne müderris olarak atandı. Kendisi de şair olan ve Muhibbî mahlasıyla şiirler söyleyen Kanûnî'nin kendi döneminde Bâkî gibi kudretli bir şairin yetişmesinden memnuniyet duyduğu kaynaklarda ifade edilmektedir. Nef'î de Bâkî'nin bengisuya benzeyen şiirleri sayesinde Kanunî adının kıyamete kadar anılacağını söyler:

Haşre dek âb-ı hayât-ı suhan-ı Bâkî dir
Andırıp zinde kılan nâm-ı Süleyman Hânı

Sultan Süleyman ile şair Bâkî'nin hükümdar-sanatkâr ilişkisinin güzel bir örneğini teşkil eden bu ilişkileri çok uzun sürmedi. Kanûnî'nin 1566 yılında ölümü Bâkî'nin talihini tersine çevirdi. Sultanın ölümü üzerine Bâkî ünlü mersiyesini yazdı. Bir yandan hamisini kaybetmiş olmanın hüznü ile ölüm karşısındaki çaresizliğini ifade ederken diğer yandan Kanunî sonrası muhtemel gelişmeleri değerlendirmeğe çalıştı. Saltanatı devralan II. Selim'e meşhur mersiyesinde bir bend ayırmış ve bir cülûsiye sunmuş olmasına rağmen müderrislilikten azledildi.

Bundan sonra bir birini takip eden azil ve atamalar şairin ikbâl arzusunu kamçıladı durdu. 1569 yılında Murad Paşa Medresesi'nden azledilen Mahmud Abdülbâkî, önce Mahmud Paşa Medresesi'ne, ardından Eyüp (1571) ve Sahn müderrisliğine ve III. Murad'ın tahta geçmesiyle (1574) Süleymaniye müderrisliğine atandı. Ancak bu görevinde fazla kalmadı, iftiraya uğrayarak azledildi. Bâkî 1576'da Edirne Selimiye müderrisliğine atanarak İstanbul'dan uzaklaştırıldı. Bu ayrılık Mekke kadılığı (1579) ve ardından Medine kadılığı (1580) süresince devam etti. 1581 de bu görevinden de azledilen şair, İstanbul'a döndü. 1584'de İstanbul kadısı olan Bâkî , bir yıl sonra azledilerek Üsküdar'da ikâmete mecbur tutuldu. 1586'da tekrar İstanbul kadılığına atandı. Aynı yıl Anadolu kazaskerliği görevine getirildi. 1588 yılında azledildi. 1591'de yeniden Anadolu kazaskerliğine ve 1592 yılında da Rumeli kazaskerliğine atandı. Şeyhülislamlık makamına çok yaklaşmışken aziller ve atamalar devam etti ve şair çok istemesine rağmen bir türlü şeyhülislam olamadı. Şeyhülislamlık beklentisi içinde 7 Kasım1600 yılında İstanbul'da vefat etti.

Cenaze merasiminde dostları ve hasımları aynı saflarda yer aldılar. Şeyhülislamlık mücadelesinde cedelleştiği 'yârân'dan son rakibi, Sun'ullah Efendi cenaze namazını kıldırdı. Tanpınar'ın ifadesiyle kendi cenaze merasimini kendisi hazırladı. Bâkî'nin musalla taşındaki tabutunun önünde Sun'ullah Efendi, bu nevi törenlerde hep görüldüğü gibi belki de kendisini 'yârân' mefhumunun kapsamının dışında tutarak, sairin çok. meşhur şu beytini okudu:

Kadrini seng-i musallada bilüp ey Bâkî
Durup el bağlayalar karşına yârân saf saf

Bu kubbede bir hoş seda: Bâkî Dîvânı

Hep mücadeleyle geçen bu uzun ömrün söze yansıyan seyrini Bâkî'nin şiirlerinde buluruz. İkbâl beklentisiyle zedelenen inişli çıkışlı hayalına rağmen Bâkî'nin şair olarak elde ettiği şöhreti ölümüne değin koruduğunu ve hatta 'sultân-ı şâiran' unvanıyla taçlandırdığını biliyoruz. Bâkî öldüğünde ardında mesleğini sürdürecek iki oğul ve sanatını ebedileştiren dört eser bıraktı.

Bâkî şiirlerinin yanı sıra üç mensur eser yazmıştı. Mensur eserleri; Fezâil-i Mekke, Fezâil-i cihâd ve Meâlimü'l-yakin Sokullu Mehmed Paşa'nın teşvikiyle yazılmıştır. Kaynaklarda Bâkî'nin kırk hadis tercümesi yaptığı söylenmekteyse de böyle bir eser bu güne değin tespit edilememiştir. Şâirin mensur eserleri içerik bakımından onun müderris kimliği ile tam manasıyla örtüşür. Fakat bu eserler ancak divan şairi Bâkî'nin eserleri olarak bir kıymete hâizdirler. Şair kimliği dikkate alınmadığında her

iki eserin de kendi türleri içindeki konumu herhangi bir kadının eseri olmaktan öte anlam ifade etmez. Onun hayat hikâyesini ve mensur eserlerini bizim için önemli hâle getiren hiç şüphesiz Bâkî Divanı'dır.

Bâkî Divanı'nın yurt içinde ve dışındaki yazma eser kütüphanelerinde ve özel kitaplıklarda çok sayıda yazma nüshası vardır. 'Çok sayıda' şekline müphem bir ifade kullanmamızın sebebi, bu güne kadar Bâkî Divanı'nın bütün nüshaları tespit edilerek tenkitli metninin hazırlanmamış olmasından kaynaklanmaktadır. Bâkî Divanı'nın karşılaştırmalı metni Sabahattin Küçük tarafından yayınlanmıştır. Takat bu neşir de 12 nüsha\a dayanılarak hazırlanmıştır.

Bu güne kadar Bâkî Divanı biri eski harflerle olmak üzere toplam dört kez basılmıştır:

1. Divân-ı Bâkî , İstanbul 1276/1859, 256 s.

2.Bâkî 's Diwân, Ghaelijjat, haz. Rudolf Dvorak, Leiden 1908, 1911, LXXV+66s.

3. Bâkî , Hayatı ve Şiirleri, 1. C. Divan. haz. Sadeddin Nüzhet Ergun. İstanbul 1935. XV +50 s.

4. Bâkî Divanı, haz. Sabahattin Küçük, Ankara 1994, XVI+472.

Son yayına göre Bâkî Divanı'nda 27 kaside, 9 musammat, 548 gazel, 21 kıta ve 31 malla yer almaktadır.

Bâkî Divanı'ndan seçmeler yapılarak gerçekleştirilen yayınlarla antolojilerdeki şiirleri onun tanınıp sevilmesinde etkili olmuştur. Şemseddin Sami ve M. Fuad Köprülü'nün yaptıkları seçmeler en dikkate değer olanlarıdır. Ayrıca Hammer ve Rypka gibi müsteşriklerin yaptıkları tetkik ve tercümeler şairin yurt dışında tanınmasında etkili olmuşlardır. Ülkemizde de Bâkî'nin şiirlerinden yapılan seçmeler ve şerhler onun anlaşılmasında ve günümüz okuyucusuna ulaşmasında önemli bir işleve sahiptir. Bunlar arasında Halûk İpekten'in Bâkî adlı çalışması bilhassa üniversitelerin Türk Dili ve Edebiyatı Bölümleri'nde ders kitabı olarak okutulmaktadır.

Bâkî yaşadığı dönemde kadri bilinen şairlerdendir. Yaşarken şöhreti Osmanlı ülkesinin sınırlarına taşmıştır. Safevî sarayının tezkirecilerinden Sadıkî, Bâkî'nin Azerbaycan ve Irak şairleri tarafından diyâr-ı Rûm'un en büyük şairi olarak tanındığını söyler. Bâkî'nin medrese arkadaşlarından Muhyî ise şair henüz hayattayken Bâkî Divanı'nın Tebriz'de okunduğunu nakletmektedir. Riyazî'nin naklettiğine göre Safevî

şahları tarafından taktir edilen Bâkî'nin şiirleri Hint saraylarında okunurmuş. Bâkî Divânı'nın Heratlı bir hattat tarafından istinsah edilmiş olması da dikkate değer bir husustur.

Anadolu sahasında yetişen ve Bâkî'nin pek çok açıdan üstadı olduğunu bildiğimiz Zâtî'nin şairi nasıl değerlendirdiğine daha önce değinmiştik. 16. yüzyıl şairlerinden Ümidî'nin de Bâkî'nin şiirlerini yansıladığını biliyoruz. Devrinden başlayarak pek çok şairin Bâkî'ye nazireler söylediği de erbabının malûmudur. Bâkî'nin şiirlerinde Türkçe'nin 16. yüzyıla kadar Anadolu'da geçirdiği tecrübelerin tam manasıyla yansıdığı görülür.

Bilindiği üzere Türkçe'nin Anadolu'da edebî dil hâline gelmesi beylikler dönemine rastlar. Beylikler döneminde dinî-tasavvufî ihtiyacı karşılamak maksadıyla yazılan mesneviler ve menâkıbnâmelerle Türkçe, din ekseninde gelişimini sürdürür. Aşık Paşa'nın, Hoca Mesud'un Türkçe'nin kifayetsizliği konusundaki şikayetleri zamanla güvene dönüşür. Aruzla Türkçe'nin izdivacından mükemmel eserler doğar. 15. asırda Şeyhî, Ahmed Paşa ve Necatî gibi şairlerle divan edebiyatı kuruluşunu tamamlar.

Şeyhî ve Ahmed Paşa Fars şiirini esas alarak şiir söylerler. Türkçe'ye Arapça ve Farsça'dan kelimeler girer. Başta Tacizâde Cafer Çelebi olmak üzere, Latifi gibi şair ve yazarlar, Ahmed Paşa'yı, Fars ibareleri giydirilmiş mana güzeline Türkçe elbiseler giydirdi, diyerek eleştirirler. Diğer yandan bilhassa İran coğrafyasından gelen şair ve âlimlere gereğinden fazla iltifat edilir. Bu durumdan rahatsızlık duyan Anadolu şairleri tepkilerini yürü var gel Arapdan ya Acemden diyerek yine şiirin imkânları içerisinde dile getirirler. Şairlerde yerlilik arzusu başlar ve günlük konuşma dilinden gelen unsurlara, deyim ve atasözlerine şiirlerinde yer verir; günlük hayat sahnelerini şiire yansıtırlar. Divan şairleri hece ölçüsüyle şiir söyler; baştan sona Türkçe kelimelerin kullanıldığı gazeller, beyitler yazarlar. Bakışlarını kendi çevrelerine yöneltir, şehrengjzler kaleme alırlar, işte bu yenilik çabalarını M. Fuat Köprülü, mahallîleşme cereyanı olarak adlandırır. Bu yenilik arzusunun yanında bir de Türki-i basit hareketinin başladığından da söz eder. Türki-i basit hareketi mahallîleşme hareketinin bir sonucudur. Bir akım olmaktan çok Edirneli Nazmî'nin bir tecrübesi olarak edebiyat tarihinde yerini alır. Divan şairlerinde gördüğümüz veya görmeyi arzu ettiğimiz yerlilik ve yenilik merakı hiçbir zaman edebî dilin tabiî akışını değiştirecek bir tepkiye dönüşmez.

Divan edebiyatı geleneği içerisinde İvazpaşazade Atayî, Sarıca Kemâl, Safî mahlasıyla şiirler söyleyen Cezerî Kasım Paşa gibi şairlerin şiirlerinde görülen yerlilik arzusu, Necatî Bey'in şahsında en büyük temsilcisini bulur. Necatî bir tepki adamı

değildir. Onun şiirlerinde her şey kendiliğinden olmuş intibaı verir. Günlük dilden gelen unsurları kullanması, atasözü ve deyimleri dirilterek büyülü mısralara dönüştürmesi, Latifî'nin ifadesine göre Kastamonu yöresine ait yerel kelimeleri kullanmasıyla kendisinden öncekilerden ayrılır. Hu ayrılık, üslûp ayrılığıdır. Latifi, Necati'nin gazel tarzında komimden önce gelen şairlerin üslubunu, hükmü kaldırılmış kitaplar gibi, ortadan kaldırdığını söyler. Fakat, Necatî bir yandan kendine mahsus üslûbunu geliştirirken diğer yandan Necati'nin dirisinden Ahmed'in ölüsü yeğdir diyerek kendinden önceki şairlere karşı tevazuunu korur.

Necati'nin elinde Türkçe, gerçek manada mısra estetiğine kavuşur. Ondan sonra gelen şairler bu birikimi göz ardı edemezler. 16. yüzyıla girerken bir taraftan Necati'nin oluşturduğu çizgiyi takip eden Bâkî , diğer yandan tasavvuf düşüncesinin bütün sembol ve mecazlarını, her şeyden önemlisi duyuş tarzını Türkçeleştiren Hayreti, Hayalî, Usulî, Yahya Beğ gibi Rumelili şairler yerli, ahenkli bir şiir dili oluştururlar. Türkçe, 16. yüzyıl divan edebiyatında söz dizimi, kelime grupları ve çağrışım kabiliyetiyle oldukça canlıdır. Bu atmosferde Edirneli Nazmî'nin Türkî-i basit tecrübesi Çok sıcak karşılanmamış, sadelik yönü beyit düzeyinde de olsa pek çok şairin itibar ettiği bir teklif olarak değerlendirilmiştir. Bu asırda Zatî, kendi mihveri etrafında edebî bir muhil oluşturur. Pek çok şairin yetişmesinde onun emeği vardır. Bunlardan en şöhretlisi mahallîleşme cereyanının 16. asırdaki en büyük temsilcisi olan Bâkî 'dir. O şiirlerinde İstanbul halkının konuşma kalıplarından, günlük dildeki kullanımlardan yararlanarak yaptığı tasvirlerle yeni bir atmosfer oluşturur. Bu yönüyle Nedîm'i müjdeler. İstanbullu bu iki şairin zevkleri kendiliğinden onları birbirlerine yaklaştırır. Bu itibarla şahsiyetleri birbirine çok yakın olan Bâkî ile Nedim arasındaki fark, iki şairin yaşadıkları devirden ibâret kalır. Bu iki şairin divânları şehir hayatıyla ilgili mecaz, istiare ve benzetme unsurları açısından bir taranacak olsa aralarındaki benzerliğin farklılıklardan
fazla olacağı görülür.

Bâkî 'nin şiirlerine baktığımızda onun yerlilik arzusunu gösteren faaliyetleri arasında; İstanbul hayatından sahneler sunması, gerçek hayattan alınan unsurları kullanması, günlük dilden gelen konuşma kalıplarına ve deyimlere yer vermesi üzerinde durulması gereken hususlar olarak belirginleşmektedir.

Divan şiirinde atasözü, deyim ve konuşma dilinden gelen diğer unsurları başarılı bir biçimde kullanan şairin Necatî olduğunu daha önce belirtmiştik. 16. yüzyıl divan şiirinde atasözleri ve deyimlerim yaygın olarak kullanıldığını kullanımlarının şairden şaire değiştiğini söylemek gerekir. Sonraki dönemlerde giderek konuşma dilinin bir

öğesi olarak atasözü ve deyimlerin edebî eserlerde yer aldığını görüyoruz. Bâkî'nin şiirlerinde yer alan atasözleri sayısal açıdan dikkate değer boyutlarda değildir. Ama şair, bu unsurları kullanarak şiirlerinde doğal bir atmosfer oluşturmayı başarır. Bâkî'nin şiirlerinde atasözü ve deyimleri bu kadar doğal bir biçimde kullanması, divan edebiyatında sürüp gelen yerlilik arzusunun doğal sonucudur.

Bâkî'nin şiirlerinde söyleyiş mükemmeliyeti esastır. Tercih ettiği söz sanatları da

onun bu yönünü açıklayıcı niteliktedir. Tevriye ve iham sanatlarına düşkünlüğü, sözün çağrışım zenginliğini artırmak çabasının bir sonucudur. Tezkire yazarları da onun şiirlerindeki bu özelliğe dikkat çekmişlerdir. Bâkî sözün büyüsünün farkında bir şairdir. Onun şiirlerinde sağladığı ritmik akışkanlık; uruz ölçüsünü kullanmadaki ustalığı, ses ve söz tekrarlarımla kurduğu mısra zevkiyle ilgilidir. Söz ve ses tekrarları Bâkî Divanı'nda önemli yer tutar. Kanunî mersiyesi onun bu konudaki ustalığına göstermeye yeter ama istenirse divanında ahenk unsurlarını kullanmadaki başarısını gösterecek çok sayıda gazeli de vardır.

Bâkî Divanı'nda dikkati çeken bir husus da tevhit, münacât ve naat konulu şiirlerin bulunmamasıdır. Divanında tevhit, münâcât gibi başlı başına dinî konuları işleyen türlerde hiçbir şiir söylemeyen Bâkî'nin şiirlerini bir yandan sufî sembolizmini kullanan şairlerle kıyaslamak diğer yandan din dışı konuların şairi olarak sunmak yanlıştır. Onun için tamamen farklı bir yaradılışta ve üslûpta eserler vermesine rağmen Fuzûlî ve Hayalî gibi sufî tecrübenin mecaz ve istiarelerini kullanan şairlerle mukayese edilmesi doğru değildir. Bâkî , mutlaka mukayese edilecekse, Şeyhülislâm Yahyâ ve Nedîm'le mukayese edilmelidir. Çünkü söyleyiş güzelliğini anlam derinliğine tercih eden bu şairlerin tutumu kendiliğinden onları birbirlerine yakınlaştırır.

Bâkî 'nin şiirindeki söyleyiş kudreti devrinden başlayarak pek çok şairi büyülemiştir. Yalıya Kemâl'in sevdiği şairler arasında yer almasının nedeni de budur. Cumhuriyet sonrası Türk şiirinde de Bâkî , genellikle Nedim'le birlikte anılır. Fakat divan şiirinden yararlanan şairlerin yaptıkları göndermeler ve iktibaslara şöyle bir göz atıldığında pek çok şair gibi Bâkî'nin de antolojilere giren şiirleriyle tanındığı görülür. Böyle olsa bile 16. yüzyılın şairler sultanının bu kubbede bir hoş sadâ bırakmış olması önemlidir.

TÜRKLER'İN MEDİNE'DE KURDUKLARI KÜTÜPHANELER

Bilal KEMİKLİ

İLİM VE SANAT, s. 38 (MAYIS 1996)

İslâm medeniyeti tarihi içerisinde, halkın ve ilim saliklerinin ihtiyaçlarını gidermeyi amaçlayan ilim ve irfan merkezi olan kütüphanelerin tesisinin önemli bir paya sahip olduğu bilinmektedir. Bu cümleden hareketle konuyu tedkik ettiğimizde, kütüphane tesisinin oldukça eski bir gelenek olduğunu müşahede etmekteyiz.[32] Konuyu Türk İslâm medeniyeti tarihi açısından ele aldığımızda, ecdadımızın gerek Anadolu sınırları dahilinde ve gerekse fethettiği ülkelerde kütüphaneler tesis ederek, başta dinî kültür olmak üzere genel kültür ve medeniyete dair bilgilenmede öncülük ettiklerini görmekteyiz.[33] Bu yazımızda ecdadımızın Medine-i Münevvre'de tesis ettikleri kütüphaneler hakkında genel bir değerlendirme yapılacaktır.

Hicret'te Peygamber ve Muhacirlerin barınağı olan Medine-i Münevvre, İslâm medeniyetinde Mekke-i Mükerreme'den sonra gelen en mühim şehirdir. Yüce Kitabımız Kur'an-ı Kerim'in önemli bir kısmı bu şehirde nazil olduğu gibi, onun cem'i ve tedvini orada ikmal edilmiştir. Hz. Hafsa Mushafı ya da İmam Mushaf olarak bilinen ilk mushaf, Medine'de muhafaza edilmiştir. Hz. Osman dönemindeki istinsah hadisesi bu mushaf esas alınarak yapılmıştır. Bütün bu tarihî hakikatler Medine-i Münevvre'nin İslâm kültürüne beşiklik ettiği gibi, Prof. Dr. İsmail Cerrahoğlu'nun yaklaşımıyla, İslâm'da ilk kütüphanenin de bu şehirde kurulduğunu göstermektedir.[34] Daha sonraki dönemlerde de Medine, Hz. Peygamber'in, kabrini ve Mescid-i Nebevî'yi bulundurması ve İslâm'ın iki hareminden biri olmak hasebiyle önemini korumuştur.[35] İlmî ve kültürel faaliyetlerin ekseriyeti ise, diğer İslâm coğrafyalarına taşınmıştır.

Türkler bu şehre, içinde bulundurduğu manevî dinamikler vesilesiyle büyük önem vermişlerdir.kendilerine hadimü'ül-Harameyn sıfatını unvan olarak seçen

---

[32] İslam Medeniyetinde kütüphanelerin kurulması ile ilgili detaylı bilgi için bkz. Prof. Dr. İsmail ERÜNSAL İslam Medeniyetinde Kütüphaneler, Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi, XIV, s. 12 vd., İst. 1993.

[33] Bkz. İsmail ERÜNSAL, Türk Kütüphaneleri Tarihi II, Kuruluştan Tanzimat'a K adar Osmanlı Vakıf Kütüphaneleri, s. 19-225, Ank., 1988

[34] Prof. Dr. İsmail Cerrahoğlu, Şeyhülislam Arif Hikmet ve Kurduğu Kütüphane, Ank. Ü. İlahiyat F. Dergisi, XXX, s. 117, Ank., 1988

[35] Medine'nin kutsiyet itibariyle önemini takdim eden hadisler de bu mealdedir. Bkz. El-imam Zeynuddin Ahmed bin Abdu'l-latif ez- Zübeydi, Tecridü's –Sarih, s.201, İst.

Osmanlı padişahları, sadece Mekke'ye değil, Medine'ye de büyük yatırımlarla hizmet götürmüşlerdir.[36] Medine'ye götürülen hizmetlerden biri olan kütüphanelerin, bu yazının konusunu oluşturacağına yukarıda işaret etmiştik. Konu ile ilgili en derli toplu bilgiler Eyüp Sabri Paşa'nın Miratu'l-Harameyn adlı eserinde bulmaktayız.[37] Ayrıca çağdaş Arap tarihçilerinden Fuad Hamza'nın el-Biladü'l-Arabiyye es-Suadiyye'si [38] ile Ali Hafız'ın Chapters from the History of Madina'sında [39] yeni bilgiler bulunmaktadır. Mekke ve Medine'de bulunan tarihî önemi haiz eserleri tedkik eden çalışmaların en önemlisi ve Emel Esin'in sanat tarihi formasyonu ile takdim edilen Mecca The Blessed, Medinah The Radiant'ında [40] konu ile ilgili önemli malumat vardır.

Yukarıdaki kaynaklar çerçevesinde Türklerin Medine'de kurdukları kütüphaneleri ikim ayrı kategoride tesbit etmek mümkündür. Birinci kategori her hangi bir medresenin içinde kurulmuş olan kütüphaneleri, ikincisi ise, müstakil vakıf kütüphaneleri ile aynı seviyede hizmet etme amacına matuf tesis edilmişlerdir. Dolayısıyla bu kütüphaneler, içinde bulundukları medresenin müfredatına göre eğitim ve öğretimde yardımcı merkezlerdir. Ayrıca kütüphanelerin bulunduğu medreseler de Türk hayır severler tarafından kurulmuşlardır. Medine'de bulunan Türk banilerin tesis ettiği medreselerdeki kütüphaneler aşağıdaki gibidir:

1- Sakızlı Kütüphanesi, mevali-i kiramdan Sakızlı Mustafa Efendi tarafından tesisi edilen medresenin içinde kurulmuştur.

2- Şifa kütüphanesi, Şeyhülislam Feyzullah Efendi tarafından Şifa medresesi içinde kurulmuştur. Bu kütüphaneyi Kadı Amasyalı Mustafa Efendi'nin, bir ara Kuba semtinde yeniden tanzim ederek bir dönem hizmete açtığı bilinmektedir[41].

3- Kili Nazırı Medresesi Kütüphanesi, kaynaklarda kurucusu hakkında bilgi bulunmayan ancak Kili nazırı tarafından tesis edilen medresenin içerinde kurulmuştur.

---

[36] Osmanlıların Medine'ye götürdükleri hizmetler için bkz. Ömer Tellioğlu, Medine-i Münevvre , Şamil İ. Ans. IV, s. 100 vd., Bilal Kemikli, Medine, Hicaz Demir Yolu ve Medine İstasyonu, Diyanet Dergisi, sayı43, Temmuz 94, s.29

[37] Bkz. Miratu'l-Harameyn, IV, İstanbul 1304-1305

[38] Bu eserin 3. baskısı (Riyad, 1968) esas alınmıştır.

[39] 1. baskı Cidde, 1987.

[40] Bu çalışmanın İtalya, 1963 baskısı esas alınmıştır.

[41] Konu ile ilgili şifahî bilgiyi Dr. A. Nedim Serinsu vermiştir. Serinsu yüksek lisans çalışmalarını Medine'de yaptığı dönemlerde bu kütüphanenin var olduğunu ancak daha sonraki dönemlerde hamisi Mustafa Efendi'nin vefatıyla sahipsiz kaldığını belirtmektedir.

4- Karabaş Medresesi Kütüphanesi, mevaliden olan Karabaş Ömer tarafından kurulan medreseye bağlı olarak kurulmuştur. Karabaş Ömer Efendi meşhur Karabaş Tecvidi'nin yazarıdır.
5- Beşir Ağa Kütüphanesi, Daru's-saade Ağası Beşir Ağa tarafından kurulan medresenin içerisinde oluşturulmuştur. Bu hayır sahibinin İstanbul'da Daru'l-Hadis[42] ve İstanbul'daki Hacı Beşir Ağa Kütüphanesi'nin de banisi olarak yaptırdığı bu hayır eserleri ile tanındığı kanaatindeyiz.[43]
6- Fenayirci Kütüphanesi, Emin Efendi adında bir hayırseverin kendi adına yaptırdığı medresede tesis edilmiştir.

Medreselere bağlı olarak kurulan kütüphanelerin, medreselerin tedris hizmetinde uzak olmaları nedeni ile uzun bir dönem ihmal edildiği düşünülebilir. Dr. A. Nedim Serinsu, konu ile ilgili görüşmemizde medrese kütüphanelerinin uzun bir dönem Mescid-i Nebi'de Bab-ı Ömer ve Bab-ı Mecid'in üst katlarında toplandığı bildirilmektedir.ancak 1993 yılında Medine'de yaptığımız çalışmalarımızda bu kütüphanelerin Kral Abdülaziz Kütüphanesi (Mektebü Melik Abdu'l-aziz)'ne nakledildiğini gördük.

Müstakil kütüphaneler ise, her seviyede insanların faydalanmasına dönük hizmet vermek için kurulan vakıf kütüphaneleridir. Türklerin Medine'de kurdukları müstakil kütüphanelerden tesbit edebildiklerimiz aşağıdaki gibidir.

1- Mahmudiye Kütüphanesi,
2- Arif Hikmet Kütüphanesi,
3- Servet Efendi Kütüphanesi,
4- Selim Bey Kütüphanesi.

Bu kütüphanelerden bazısı hakkında yeterli bilgiye sahip değiliz. Bu bilgi eksikliğine neden olan en önemli amil, Mescid-i Nebevî çevresinde kurulan kütüphanelerin binalarının, burada bulunan diğer binalarla birlikte, Mescid-i Nebevî çevresini genişletme çerçevesinde yıkılmaları nedeni ile konuyla ilgili birinci el kaynak olma niteliğindeki kütüphane binalarının olmayışının yanında, arşiv kaynaklarımızda konu ile ilgili vakfiye ve sair evrakın, arşivlerimizdeki tasnif işlemlerinin kamilen ikmal edilmemesinden kaynaklanan nedenlerden başta Muhammed Lebib el-Betennuni'nin er-Rıhletü'l-Hicaziye [44] ile diğer seyahat kitapları ve tarihe malzeme veren referanslarda temel bilgiler bulunmaktadır. Bu hususun, yani tesis ettiğimiz eserlerimiz ile ilgili

[42] Daru'l-Hadisler hakkında bilgi ve İstanbul'da kurulan Daru'l-Hadisler için bkz. Doç. Dr. Ziya Kazıcı, Tarihi, XIV, s.105-106
[43] Beşir Ağa hakkında bkz. Abdülkadir Özcan, "Beşir Ağa, Hacı", D.İ.A., V; s. 555
[44] A.g.e, 1. baskısı,(?-1327)'nı inceledik.

sicillerimizin kamilen ortada olmayışı, medeniyet tarihimizin önemli bir problemi olarak görülebilir, ayrıca, Medine-i Münevvere'deki Türk eserleri hakkında yapılacak kapsamlı bir çalışma ile meselenin sağlıklı bir şekilde takdim edileceği kanaatindeyiz. Burada ülkemiz sınırları haricindeki eserlerimizle alakalı yapılacak çalışmaların bir mütemmimi olarak ele alınmasının medeniyet tarihimiz açısından önem arz ettiğini ifade etmenin fazlalık olmadığı kanaatindeyiz.

Müstakil kütüphanelerden Mahmudiye Kütüphanesi, II. Mahmut tarafından Mescid-i Nebevî Bab-ı Selam'a yakın bir yerde kurulduğu rivayet edilir. Daha sonraki dönemlerde bu kütüphane, Ebu Bekr Mescidi'ne, oradan Medine-i Münevvre Kütüphanesi'ne ve oradan da Kral Abdülaziz Kütüphanesi'ne taşınmıştır. İsmail Erünsal bu kütüphanelerden[45] başka II. Mahmut'un Mekke-i Mükerreme'de de bir kütüphane tesis etmek istediğini, ancak onun bu istediğini icra edip etmediği hususunda net bir bilgiye sahip olunmadığını ifade eder.[46] Yine Erünsal, II. Mahmut'un babası I. Abdülhamit'in Medine'deki medresesinde kurduğu kütüphanenin düzenlenmesi için bazı faaliyetlerde bulunduğunu tarihî bir vesikaya dayanarak belirtmekte ise de[47] I. Abdülhamit adına kurulmuş medrese ve kütüphaneye dair kaynaklarda herhangi bir bilgi verilmemektedir.

Arif Hikmet Kütüphanesi ise, Medine-i Münevvre'nin en önemli kütüphanelerinden biridir. Bu kütüphane, hakkında yapılan çalışmalar itibariyle Türk aydınının malumudur.[48] Konu ile ilgili en yeni çalışma, arşiv belgeleri de esas alınarak tarafımızdan yapılmıştır.[49] Mescid-i Nebevî'nin kıble tarafında tesis edilen bu kütüphanenin binası, Mescid-i Nebevî'nin çevresini genişletme projesi çerçevesinde yıkılarak içindeki kitaplar, Mahmudiye Kütüphanesi'nde olduğu gibi Kral Abdülaziz Kütüphanesi'ne taşınmıştır.

İçinde bulundurdukları kitaplar bakımından o kadar büyük olmamakla birlikte baniler Türk olmaları hasebiyle zikre değer diğer müstakil kütüphanelerden biri de Servet Efendi Kütüphanesi olup, Medine-i Münevvere'ye yerleşmiş olan Muhammed Servet Efendi'nin kurucusu olduğu kütüphanedir. Bu meyanda zikr edebileceğimiz

---

[45] Erünsal Mahmudiye Kütüphanesi vakfiyesini bulamamakla birlikte konu ile ilgili bir belgenin Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Hatt-ı Humayun 6913'te olduğunu tesbit etmiştir. Bkz. Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, s. 284

[46] Erünsal, age, s. 284

[47] Erünsal, age, s. 285

[48] Prof. Dr. İsmail Cerrahoğlu, agm; Mustafa Bilge, Arif Hikmet Kütüphanesi, D.İ.A., III, s. 366

[49] Kemikli, Şeyhülislam Arif Hikmet Beyefendi-Hayatı, Eserleri ve şahsiyeti, Basılmamış Y.Lisans Tezi, Ankara,1994, agy, Şeyhülislam Arif Hikmet Beyefendi'nin Vakfiyesi ve Medine-i Münevvre'de Tesis Ettiği Kütüphanesi, Revak Mecmuası, 94, sayı 5, s.51-58, Sivas, 1994

başka bir kütüphane ise Selim Bey Kütüphanesi'dir. Bu kütüphane, Abdülmecid'in sırdaşı olduğu söylenen Selim Bey'in vakfıdır. Bu iki kütüphanede bulunan kitaplar da, Melik Abdülaziz Kütühanesi'ne nakledilmiştir.

Bu yazıyı konu ile ilgili bir başlangıç olarak kabul edip, mevcut me'hazlardaki bilgiler, Medine-i Münevvre'deki incelemelerimiz ve Medine'de daha önce bulunmuş Türk aydınlarının[50] bilgileri dahilindeki yukarıdaki kütüphaneler hakkında bazı malumatlar vermeye çalıştık. Netice itibariyle medeniyet tarihimizin önemli köşe taşları olan bu eserler, yukarıda söz konusu ettiğimiz vechile yıkıldıkları için haklarındaki bilgiler, kaynak eserde zikr edildiği kadardır. Dipnotta belirttiğimiz Arif Hikmet Kütüphanesi hakkında yaptığımız tedkik ve tahlillerde ulaştığımız netice itibariyle, bu kütüphanelerde dinî, edebî ve kültürel nadir eserler bulunmaktadır. Bu iki netice, konu ile ilgili kapsamlı çalışmalar, ecdat yadigârı eserlerimizin tescili olmanın yanında, muhtevî oldukları kitapların başta edebiyat tarihimiz olmak üzere kültür tarihimizin diğer şubelerine önemli dökümanlar vereceğinden, aciliyet kesbetmektedir.

[50] Medine-i Münevvere'deki çalışmalarımız esnasında yardımlarını esirgemeyen Arif Hikmet Kütüphanesi'nin eski müdürlerinden şair ve gönül adamı A. Ulvi Kurucu Beyefendi, Mescid-i Nebevî'nin ek kısımlarının hatlarını yazan hattat ilim adamı Ali Hüsrevoğlu ve Dr. A. Nedim Serinsu'nun verdikleri bilgiler önemlidir. Bu vesile ile muhterem zevata şükranlarımızı arz ederiz.

19. YÜZYILDA BİR ENTELEKTÜEL MUHİT ŞEYHÜLİSLÂM ARİF HİKMET BEYEFENDİ'NİN KONAĞI

Bilal KEMİKLİ

İLİM VE SANAT, s. 41 (NİSAN 1996)

Mecâlisu'l-ilm ve mecâlisu'l-edeb olarak tesmiye edilen ilmî, ahlakî ve edebî konuların ele alındığı sohbet ortamlarının, İslâm toplumlarında ilmin yayılmasında önemli bir yerinin olduğu bilinmektedir.özellikle eğitim ve öğretim müesseseleri olarak medreselerin kurulmasından önceki dönemlerde, mescidler, kitapçı dükkanları, ulemâ evleri ve hükümdarların himayesine sah,p olan edebiyat salonlarında oluşan sohbet ortamları, eğitim ve öğretimin gerçekleşmesinde yegâne merkez olma özelliğini haizdirler[51]. Daha sonraki dönemlerde de yaygın ve özel eğitim mekanları için ilham kaynağı olan bu türden sohbet ortamları, özellikle XIX. yüzyıl İstanbul hayatı içinde paşa konaklarında tertip edilen şekli itibariyle, geleneksel fonksiyonu olan ilmî, ahlakî ve edebî sohbetlerin icrasının yanında, dönemin kültürel ve siyasî havasının teneffüs edildiği mahfiller halinde tekâmül göstermiştir. Bu çalışmamızın konusu, A. Hamdi Tanpınar'ın yenilik muhitleri[52] arasında saydığı sohbet ortamlarından biri olan Şeyhülislam Arif Hikmet Beyefendi'nin konağı çerçevesinde bir alimin muhitinin tasviridir.

Bu dönemde başta Mustafa Reşit Paşa olmak üzere, Fethi Ahmet Paşa, *Telemak* mütercimi Yusuf Kâmil Paşa, Sami Paşa-zâde Suphi Paşa ve Şeyhülislam Arif Hikmet, konaklarını ilim irfan sahiplerine açan şahıslardır. Geçen asır ilmîye sınıfının önemli sîmalarından olan Arif Hikmet Beyefendi (1201-1275/1786-1859)[53], Rumeli Kadıaskeri İbrahim Paşa (1164-1222/1749-1807)'nin oğlu ve I. Abdülhamid dönemi vezirlerinden Raif İsmail Paşa (ö. 1199/1784)'nın torunudur. Arif Hikmet, Mısır (Kahire) ve Medine mevleviyetleri (kadılık), nüfus tahrir memurluğu,[54] nakîbu'l-eşraflık, Anadolu ve

---

[51] Konu ile alakalı olarak eğitim ve müesseseler tarihimiz ile alakalı eserlerde detaylı bilgiler bulunmaktadır. Bkz. Mehmet Dağ- Hızırrahman R. Öymen, İslâm Eğitim Tarihi, Ank. 1974, 78-94;Ahmet Çelebi, İslam'da eğitim öğretim tarihi, Terc. Ali Yardım, İst. 1983, 53-58; Ziya Kazıcı, Ana hatlarıyla İslam Eğitimi, İst.31 vd.

[52] A. Hamdi Tanpınar, Ondokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi, İst., 1949, 94

[53] Ârif Hikmet'in Hayatı, şahsiyeti ve eserleri ile alakalı olarak bkz. Fevziye Abdullah Tansel, "Ârif Hikmet" M.E.B.İ.A.I, İst. 1978, 567; Mustafa Bilge, "Ârif Hikmet Bey Efendi" T.D.V.İ.A., III, İst. 1991,366; Bilal Kemikli, Şeyhül İslâm Ârif Hikmet Hayatı, Şahsiyeti, ve Eserleri , (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ank., 1994.

[54] II. Mahmut döneminin önemli icraatlarından birisi olan nüfus tahriri, devletin idareci altında yaşayan halkın kemiyet ve keyfiyetlerinin anlaşılmasına dönük bir çalışmadır. Devletin bu çalışmayı yapmasındaki amacı, askerlik ve vergi mükelleflerini tesbit etmektir. Bkz. Mahir Aydın, "Sultan II. Mahmut Döneminde Yapılan Nüfus Tahrirleri", Sultan II. Mahmut ve Reformları Semineri (Bildiriler),İst. 1990,102 vd.

Rumeli kazaskerlikleri, Tanzimat müfettişliği,[55] ve Şeyhülislamlık görevlerinde (2 Zilhicce 1262- 21 C.ahir 1270/ 21 Kasım 1845-24 Mart 1854) ve Meclis-i Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliye, Dâru'ş-Şurâ-yı Askeri, Meclis-i Meârif, Meclis-i Muvakkat ve Encümen-i dâniş gibi meclislerde aza olarak bulunmuştur.

Ârif Hikmet, dönemi içerisinde önemli bir yere sahip olan alimlerden biridir. Onun hayatı hakkında bilgi veren kaynaklar, ilmî ve edebî kişiliği ile mâruf bir şahsiyet olduğunda ittifak halindedirler. Keza onun deruhte ettiği görevleri itibariyle öne çıkan bir yönü de idareciliğidir. Bu itibarla bir alim-idareci olan Ârif Hikmet, Arapça, Farsça, ve Türkçe şiirlerinden müteşekkil *Divan*'ı ile bir şair ve farklı alanlarla mensur telifata sahip bir yazardır. Onun eserlerinin başlıcaları; Arapça, Farsça ve Türkçe divançelerden müteşekkil *Divan-ı Hikmet, Tezkire-i Şuâra, Mecmuatü't-Teracim , Hulasâtü'l-Makalât ve Zeyl*-i keşfu'z-Zunûn'dur. Ârif Hikmet'in Te'lifatı arasında sayılma ihtimali zayıf olan; ancak, bazı kaynaklarda ona nisbet edilen el-Ahkâmu'l-Mer'iyye fi'l-Arazi'l-Emriyye'yi de burada belirtmek gerekir.[56] bunlarda başka İbnulemin Mahmut Kemal İnal'ın satın aldığı Ârif Hikmet metrukası arasında bulunan evraktan tasnif ve tertib edilerek oluşturduğu eserleri de burada zikretmek mümkündür. Bu eserler; Bazı Vaka-yı Dahiliye Notları, Mecmuâ-i Eş'ar, Rumeli Tahrir Defteri, Rumeli Teftiş Defteri[57], Mecmuâ, Mecmuâ-i Ârif Hikmet ve Refü'n-Nikab an Vücûhu'l-Elkâb'dır.

Ârif Hikmet'in ilmî, edebî ve idarî kişiliğinin yanında, döneminin dahili ve harici olaylarında görüş belirtecek kadar siyasî hareketliliğe sahip bir kişi olduğunu ifade edebiliriz.onun resmi görevleri ile öne çıkan yönü, II. Mahmut ve daha sonraki dönemlerde gerçekleştirilen Osmanlı yenileşme çalışmalarında bulunmuş olmasıdır. Başlı başına bir makale konusu olarak tasavvur edilmesi muhtemel olan bu konu, yani Osmanlı yenileşme hareketlerinin bir alim nokta-i nazarından tahlili, bu dönem Osmanlı ulemâsının durumu hakkında ileri sürülen görüşlerin berraklaşmasına malzeme verecektir. Ârif Hikmet'in kayda değer bir diğer özelliği de, tesis ettiği vakfı[58] ile başta

---

[55] 3 kasım 1839'da ilan edilen Gülhane Hatt-ı Humayun'unda vazedilen esasların bir kısmı, çeşitli kesimlerce eleştirilmiş ve kimi bölgelerde uygulamasına dönük kimi tepkiler oluşmuştur. (Bkz. Halil İnalcık, "Tanzimat'ın Uygulanması ve Sosyal Tepkiler", Belleten , XXXIII, S.102, Ank.,1964) Özellikle taşrada meydana gelen bu tepkileri teskin ve ikna etmeye dönük oluşturulan Tanzimat Müfettişliği hakkında bkz. Halil İnalcık, Tanzimat ve Bulgar Meselesi, Ank., 1943; Mahir Aydın, "Ârif Hikmet Beyefendi'nin Tanzimat Müfettişliği ve Teftiş Defteri", Belleten, LVI, S.215, Ank. Nisan 1992, s. 69 vd; Bilal Kemikli a.g.e. 48-51

[56] Bu eser hakkında bkz. Bilal Kemikli a.g.e. 48-52

[57] Bu defter Mahir Aydın tarafından incelenerek neşredilmiştir. Bkz. Mahir Aydın, "Ahmet Ârif Hikmet Beyefendi'nin Tanzimat Müfettişliği ve Teftiş Defteri", Belleten, LVI, S. 215, İst., 1990,69 vd.

[58] İsmail Cerrahoğlu, "Şeyhülislam Ârif Hikmet ve Medine-i Münevvre'de Kurduğu Kütüphane" AÜİFD. XXX, Ank., 1988, 115; Mustafa Bilge, "Ârif Hikmet Kütüphanesi" T.D.V.İ.A., III,367; Bilal Kemikli,

Medine-i Münevvre'de inşa ettiği kütüphaneden başka çeşitli hayır hizmetlerinde bulunmuş olmasıdır.. keza onun çok yönlü kişiliğinin bir parçası, konağını ilim ve irfan ehline açarak ehl-i hünerin hamiliğini yapması ve kültür tarihimizin önemli simalarının yetişmesiyle değerli eserlerin verilmesinde yardımcı rol üstlenmesidir.

Konak: Bir mahfilin tarifi

Ârif Hikmet'in konağından bahseden tek Türkçe kaynak İbnülemin'in *Son Asır Türk Şairleri* isimli eseridir. Bu eserde söz konusu olarak bir hatıra vesilesiyle zikredilmektedir. Bizim bu konuda ulaşabildiğimiz detaylı bilgiler, hakkında aşağıda bilgi vereceğimiz ünlü müfessir Şehâbeddin Mahmûd el-Alûsî'nin bazı eserleridir.bunlardan başka müracaat ettiğimiz temel eserler, bizzat Ârif Hikmet'in kendi eserleri ile döneminde kaleme alınmış tezkire ve tarih kitaplarıdır. Ancak bütün bu kaynaklardan, Ârif Hikmet'in konağı, konağına devam eden şahsiyetler ve burada cereyan eden sohbetlerin niteliği ve niceliği hakkında kapsamlı bilgi edinmek mümkün değildir.

Bununla birlikte, bu referanslardan hareketle onun ilmî ve edebî muhitini kısmen de olsa, ortaya koymak mümkündür.

Hem bir *Tezkire-i Şuarâ* müellifi olan ve hem de, Osmanlı coğrafyasının değişik bölgelerinde olmak üzere, ilmîye sınıfının önemli kademelerinde görev yapmış olan Ârif Hikmet'in edebî ve ilmî çevresinin geniş olduğu düşünülebilir. Bu çalışmada onun geniş çevresine atıfta bulunmakla birlikte, Ahmet Hamdi Tanpınar'ın *"Vakur ve nüfuzlu şahsiyeti, gurur ve temkini ile devri dolduran, fakat şiirlerinde orta derece bir şahsiyete bile erişemeyen"*[59] biri olarak tavsif ettiği Ârif Hikmet'in İstanbul'da ikamet ettiği dönemlerde ilişki içerisinde bulunduğu çevreyi ve bu çevrenin bir mahfili mesabesinde olan konağına işaret edileceğinden bir sınırlama söz konusudur. Burada, daha önceki dönemlerde Ârif Hikmet'in konağı çerçevesinde yaptığımız tedkikler neticesi, Beşiktaş Cemiyet-i İlmiyesi[60] örneğinde olduğu gibi, söz konusu konağın çevresinde oluşan herhangi bir ulema gurubunun ya da teşekkülün oluşmadığını belirtmeliyiz.

Ârif Hikmet için "*ilmin icab ettirdiği zühd ü takva , fazilet-i ilmîye vü hulkiyyede haiz-i kemal idi"* İbnülemin, o dönemin meşhur fakihlerinden kazasker Seyfüddin Efendi'nin konak hakkında bir hatırasını zikretmektedir. Seyfüddin Efendi, Ârif

---

"Şeyhülislam Ârif Hikmet Beyefendi'nin Vakfıyesi ve Medine-i Münevvre'de Tesis Ettiği Kütüphanesi", Revak-94, S.5, Sivas, 1994, 51-58.

[59] A. Hamdi Tanpınar, a.g.e., 97

[60] Bu cemiyet hakkında bkz. Ekmeleddin İnsanoğlu, "19. Asrın Başlarında Tanzimat Öncesi Kültür ve Eğitim Hayatı ve Beşiktaş Cemiyet-i İlmiyesi Olarak Bilinen Ulema Grubunun Buradaki Yeri", Osmanlı İlmî ve Meslekî Cemiyetleri, İst., 1987, 43-47

Hikmet'in konağının tiryakilik derecesinde müdavimlerinden biri olarak şunları anlatmaktadır:

" Ârif Hikmet Bey'in meclisi Cennet'ten bir numune idi, erbâb-ı kemal ekseren geceleri o mecliste toplanarak pek mühim mübâsahât-ı ilmîye cereyan ederdi. Huzzara gayet nefis çörekler ikram olunurdu."[61]

Ârif Hikmet'in konağını resmeden bu hatırayı mesned edinerek şu tesbitleri yapmak mümkündür. Kemal sahibi kimi şair, edebiyatçı ve alimin ekser gecelerde bir araya geldiği, ilmî ve edebî bahislerde sohbetlerin yapıldığı ve konak sahibinin misafirlere çeşitli ikramlarda bulunduğu bir ilim ve edebiyat meclisi; son asır bazı İstanbul entelektüelinin bir araya geldiği bir mahfildir. Herhangi bir ulema gurubu veya teşekkülün merkezi olarak ele alınması mümkün olmayan bu konağın müdavimlerinin Ârif Hikmet'in ilmî ve edebî çevresini oluşturan kimseler olacağı aşikardır. Keza onun siyasî kişiliğinden mütevellit nüfuzundan faydalanma düşüncesiyle bu muhitte kendine yer arayan ve edinen sûreta ulemâ ve udebâ'nın olması da muhtemeldir.

Kıble-i erbâb-ı maârif

Ârif Hikmet'ten bahseden kaynaklar, onun ilim ve irfan sahiplerini koruyup gözeten cömert biri olduğunda ittifak halindedirler.onun himayesini ve alakasını görmüş olan şahısların başında, arkadaşlık mesabesinde yakınlığı düşünülen Tanzimat döneminin üç büyüğünden biri olan Fuat Paşa'nın babası şair Keçeci-zâde İzzet Molla[62] gelir. Ârif Hikmet'in ilmî ve edebî çevresinde döneminin diğer önemli şahsiyetlerinden bazıları; meşhur vaka'nüvist Sahaflar Şeyhi-zâde Es'ad Efendi, Ziver Paşa, Tahir Selam, Ziya Paşa ve Ahmed Cevdet Paşa'dır.

Ârif Hikmet'in şiir dünyasında önemli bir yeri olan İzzet Molla kimilerine göre Divan şiirinin Şeyh Galip'ten sonraki en büyük temsilcisi;[63] kimilerine göre ise Türk şiirinin şehirli Türkçesi'ne ve yerli hayata doğru gelişmesine hız veren bir şairdir.[64] İzzet Molla *Divan-ı Bahar-ı Efkâr'ı*[65] Ârif Hikmet'in teşviki ile tertip etmiştir. Ayrıca Ârif Hikmet onun şiirlerini tanzir ettiği gibi, Keşan'a sürgün edilişine[66] ve ölümüne[67] tarihler düşürmüştür. Buna karşılık İzzet Molla Ârif Hikmet'i kasidelerde taltif

[61] İbnülemin M.K. İnal, Son Asır Türk Şairleri, İst., 1930, 1652.
[62] İzzet Molla'nın hayatı, şahsiyeti, eserleri ve eserlerinden seçmeler için bkz. İbrahim Bülbül, Keçecizade İzzet Molla, Ank., 1988
[63] M. Fuat Köprülü, Divan Edebiyatı Antolojisi,İst., 1934,645; "Fevziye Abdullah Tansel, Keçecizade İzzet Molla,"M.E.B.İ.A., V/II,İst., 1987, 1266.
[64] A.H. Tanpınar, a.g.e., 189
[65] Mısır (Bulak), 1255
[66] İzzette bile kalmadı eski halet(1238)
[67] İzzet Şaire kıydı cihan(1245)

etmiştir.[68]Ârif Hikmet 'in İzzet Molla'dan başka şair arkadaşları, "birbirlerinin gazellerini tanzir etme itiyadında bulundukları"[69] bilinen Sahaflar Şeyhi-zâde Es'ad Efendi, Ziver Paşa ve Tahir Selam'dır.[70] Yine Ârif Hikmet'in divanın Türkçe kısmında Akif Paşa'nın *Tabsıra*'sının övgüsü,[71] Sudî'nin *Gülistan Şerhi*'nin tab'ına takrizi,[72] dönemin önemli münşilerinden olan Pertev Paşa'nın öldürülmesine düşürdüğü tarih[73] ve Şinasi'nin Farsça hocası Bursalı Şeyh Zaik'e yazdığı kasidesi,[74] onun şair muhitinin genişliğine delalet eder. Ârif Hikmet'e çeşitli vesilelerle kasideler sunan Ziya Paşa[75] ve Fatın Davut[76] ile bir seferat-name olan *Revâtibü'l- Ukud* adlı eserini Ârif Hikmet'in teşviki ile yazdığı bilinen Gaib Said Mehmet Paşa'nın[77] da bu muhit içinde yer aldıkları düşünülebilir.

Ârif Hikmet'in himaye ettiği önemli şahsiyetlerden biri de Ahmet Cevdet Paşa'dır. Cevdet Paşa, onun pek çok konuda yardım ve desteğini gördüğünü hem *Tarih-i Cevdet* isimli eserinde[78] hem de hatıralarında[79] zikreder. Cevdet Paşa'nın Ârif Hikmet'le olan münasebetine işaret eden başka eserleri de görmek mümkündür.[80] yine Cevdet Paşa'nın Ârif Hikmet'e sunduğu Farsça *Bahariye Berâ-yı Ârif Hikmet Bey*[81], *Türkçe Kaside-yi Daliyye*[82] *ve Arapça kasideleri,*[83] bu alakanın manzum vesikalarıdır.[84] Ârif Hikmet'in zekasını ve ilme yatkınlığını önceden keşfettiği Cevdet Paşa'ya yardımcı olması, hukuk, tarih ve edebiyat alanlarında önemli eserler verecek olan bir

---

[68] İzzet Molla Divan'ından bizim tesbit edebildiğimiz kadarıyla Ârif Hikmet mehdi yapılan dört kaside vardır. Bkz. Divan, Bulak, 1255.s.45,85,103,139.
[69] İbnülemin M.K. İnal, Son Asır Türk Şairleri, İst., 1930,1650
[70] Ârif Hikmet, Divan-ı Hikmet'ten (İst. 1283) tesbit edebildiğimiz kadarıyla Fehmi'ye (s. 162), Tahir Selam'a (s. 148,178) Es'ad'a (s. 178), Ziver'e (s.1389, Kemal Paşa'ya (s. 136) ve Enderunlu Fazıl'a (s. 174) nazire yapmıştır.
[71] Ârif Hikmet, a.g.e, 200
[72] Ârif Hikmet, a.g.e,264
[73] Ârif Hikmet, a.g.e,235
[74] Ârif Hikmet, a.g.e,255
[75] Ârif Hikmet'e çeşitli vesilelerle kasideler sunan Ziya Paşa'nın (bkz. Külliyât-ı Ziya Paşa, Haz. Süleyman Nazif, İst. 1924,40,48,191,293)yakınlığı, kimi hususları mahremâne müzakere edebilecek noktadaydı.(Bkz. Veraset Mektupları, İst.1285,25)
[76] Fatın Davut, Divan-Fatın, İst.,13,28,59
[77] neşredilen bu eser (İst. 1857) hakkında bkz. Franz Babinger, Osmanlı Tarih Yazarları, Terc.: coşkun Üçok, Mersin, 1992,260
[78] Encümen-i Daniş'in sipariş ettiği Küçük Kaynarca Anlaşmasından Vaka-yı Hayriye'ye kadar olan kısmı muhtevi bir Osmanlı tarihi yazılmasını, Ârif Hikmet'in özel kütüphanesinden faydalanarak gerçekleştirmiştir. Bkz. Tarih-i Cevdet, II, İst., 1309.
[79] Bkz. Tezakir (40 Tetimme), Haz.: Cevid Baysun, Ank., 1991, 19,20,40,67
[80] Fatma Aliye, Cevdet Paşa ve Zamanı, İst., 1332; Abdurrahman Şeref, Tarih Musahabeleri, Haz.: Enver Koray, Ank., 1985
[81] Cevdet Paşa, a.g.e., 22
[82] Cevdet Paşa, a.g.e.,19
[83] Cevdet Paşa, a.g.e.,19
[84] Ârif Hikmet'in Cevdet Paşa'yı koruyucu tavrı ile alakalı olarak bkz. Bilal Kemikli, a.g.e., 124-126

alimin elinden tutması demektir. Aynı şekilde Cevdet Paşa da ona karşı hep vefakar kalmıştır.[85]

Yukarıda işaret edildiği gibi, Osmanlı coğrafyasının farklı bölgelerinde görev yapan bir idareci, Arapça, Farsça ve Türkçe şiirler yazan bir şair ve daha çok müşade ve mülakatlarıyla tevsik ettiği *Tezkire-i Şuarâ ve Mecmuatü't-Teracim* gibi eserlerin sahibi bir müellif olarak Ârif Hikmet'in İstanbul'da oturup Türkçe konuşup yazan kesimden başka, taşrada bulunan ve Türkçe yazmayan alim ve ediplerle de ilişki içerinde olması kuvvetle muhtemeldir. Bu hususta Cevdet Paşa'nın ifadesi önemli bir belge mahiyetindedir. Onun Ârif Hikmet hakkında, *"Bilâd-ı Osmâniyye'den başka İrân ü turân u Hindistân2da bile siyt ü şühreti var idi"*[86] demektedir. Alûsî'nin verdiği bilgiler dahilinde onun çevresinde bulunan Arap şair ve alimlerden bazılarını burada zikredebiliriz. Ancak Orta Asya ve İran'da yaşayan alim ve ediplerle olan alakasına delalet eden kaynaklara ulaşamadığımızdan dolayı, burada onun bu çevrelerle olan alakasına işaret edemiyoruz.

Ârif Hikmet'le görüşerek bir yakınlık oluşturmuş Arap edebiyatçıları ve alimlerinden biri olan müfessir Alûsî, Muhammed Emin el- Medenî, Abdurrahman es-Suftî, Abdullah b. Abduşşekûr ve Şeyh İbrahim Riyâhî'dir. onun diğerleriyle olan alakası, konumuz açısından pek önemli olmamakla beraber; dönemin en önemli alimlerinden biri olan müfessir Alûsî ile olan ilişkisi önemlidir.

Ârif Hikmet'in ilim ehli içerisinde değer vererek himaye ettiği ve bazı ilmî ve edebî konularda karşılıklı görüş alışverişinde bulunduğu şahısların en önemlisi, XIX. yüzyılın zirve eserlerinden olan *Ruhu'l-Meani fî tefsîri'l-Kur'ani'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî* isimli tefsirin müellifi olan Şehabeddin Mahmûd el-Alûsî'dir.[87] Ârif Hikmet ile Alûsî'nin ne zaman tanıştıkları hususunda detaylı bilgiye sahip değiliz. Bununla beraber Alûsî'nin İstanbul'a yaptığı seyahatini konu alan eseri Garâibü'l-iğtirab ve Nüzhetü'l-elbâb'da[88] Ârif Hikmet'ten sık sık bahsedildiğini görmekteyiz.

---

[85] Cevdet Paşa, a.g.e.,67

[86] A. Cevdet Paşa,Tezakir, (13-20), Ank., 1991,73

[87] Alûsî hakkında bilgi için bkz. Ö. Nasuhî Bilmen, Büyük Tefsir Tarihi, II, İst.,1973,743 vd. M. Şerafettin Yaltkaya, " Alûsî", M.E.B.İ.A., , 391; Muhammed Eroğlu, "Alûsî, Şehabeddin Mahmûd", T.D.V.İ.A., II, İst., 1989,550-551

[88] Tanzimat süresince ulema ve idarecilerin durumları, İstanbul hayatı ve Osmanlı'nın genel durumu hakkında çoğunlukla malumata varan tahlillerle memlu bir seyahat-nâme olan ve eserin (Naşir ,es-Seyyid Ahmet Şakir Efendi el-Alûsî, Bağdat, 1327)baskısını esas almaktayız.yazar bu eserinden başka Neşvetü'ş-Şemûl fi's-Sefer ilâ İslâmbûl (Bağdat, 1291) ve Neşvetü'l- Müdâm fi'l-Avd ilâ Medineti's-Selâm adlı eserinde İstanbul'a yaptığı seferi konu alır.

Bunlardan ilki İstanbul'a gidiş ve orada uğradığı yerler ve görüştüğü yerleri; ikincisi, İstanbul'dan Bağdat'a dönüşünü, bu uğradığı yerleri, görüştüğü alim ve edipleri anlatır. Onun bu üç

Ârif Hikmet Alûsî'yi dönem ileri gelen devlet adamlarından M. Reşid, Ali, Fuat ve Mehmet Ali Paşalarla tanıştırmış[89] ve Ruhu'l-Meanî'yî padişaha sunarak beğeni kazanmasında yardımcı olmuştur. Bunlardan başka, onun İstanbul'a yolculuk yapmasına neden olan Bağdat HaNef'î müftülüğü görevinden haksız yere alınmasıyla oluşan mağduriyetinin izalesi için yardım etmiştir.

Ârif Hikmet, M. Reşid Paşa, Bahriye Nazırı Mehmet Ali Paşa ve Sivas valisi Hamdi Paşa'dan oluşan bir kurul ona, 50.000 kuruş-ı rûmi tahsis etmiştir.[90]

Alûsî, Ârif Hikmet'i bu yakın alakasına izafeten onu veli nimet olarak görmüş ve veliyyu'n-ni'am sıfatı ile tavsif etmiştir. Keza Ârif Hikmet'in hayatını (menâkibini) konu alan ilk müstakil eseri Alûsî yazmıştır.

Söz konusu eser, Alûsî'nin *Şehiyyü'n-Negam fi Tercemet-i Şeyhü'l-İslâm Ârifi'l-Hikem*[91] çalışmasıdır. Alûsî'nin bu iki eserinin hatimlerinde, Ârif Hikmet'le müzakereler ve onun konağında şahid olduğu ilmî ve edebî sohbetlerden (münazaralardan) tutulmuş notlar bulunmaktadır.

Bazı ayetlerin tefsiri, bir kısım fıkhî konuların ve bazı edebî bahislerin müzakereleri ve bu hususlarda yapılan sohbetleri havi olan bu notlar, çağının alimi olan Alûsî tarafından kaydedilerek korunmuştur. Konağını ilim ve irfan sahibi kimselere açan ve onları himaye eden Ârif Hikmet Bey'in bu özelliği, onun etrafında entelektüel bir topluluğun oluşmasına zemin teşkil etmiştir. Nitekim kendisine sunulan bazı kasidelerde ulema ve üdebaya açtığı şefkat kucağından bahsedilmektedir. Bu hususu tevsik eden İzzet Molla'nın bir beytini burada zikretmeliyiz.

Seyf-i kerem ile ulu Arif Efendimiz

Ham dolsun ilticâmızı kesdi kibârından[92]

Kendisi de bir ilim ve irfan sahibi olan Ârif Hikmet'in bu cömertçe himayesi, ehl-i hünerin sundukları imkan ve caizeler yüzünden,mal ve mansıp sahibi kimselerin karşısında ezilmelerini önlemiş olmalı ki, onların *"Ham dolsun ilticâmızı kesdi kibârından"* diyebilmelerini sağlamıştır. Keza İzzet Molla bir beytinde de onu *kıble-i erbâb-ı maarif* olarak tavsif eder.

Hac eyledi geldi yine Arif Bey Efendi

Ol kıble-i erbâb-ı maârif Bey Efendi[93]

---

eserinin II. Mahmut ve Tanzimat dönemini çalışanlar için vesika değerinde olduğunu düşünmekteyiz.

[89] Alûsî a.g.e, 118 vd.

[90] Alûsî a.g.e.,132

[91] onun edebî bir üslupla kaleme aldığı bu eser tahkik edilerek neşredilmiştir. (Tahkik, Dr. Muhammed el-'İyd el-Hatravî, Dimeşk, 1983)

[92] İzzet Molla a.g.e., 139

Alûsî'nin "*kıble-i erbâb-ı maârif*" olan Ârif Hikmet'in konağı çevresinde oluşan entelektüel muhiti tasvir eden cümlelerini zikrederek onu rahmetle yad etmek istiyoruz.

Müzakerelerimiz ilmî bahislerin denizi olan şerefli meclislerinde geçmiştir. O, ilmi ve ilim ehlini severdi. Öyle ki, başka bir işi yokmuş gibi ehli ile her an birlikte olmaya gayret gösterirdi. İlmî ve edebî meyvelerin derildiği bu meclisler saatler alırdı.[94]

[93] İzzet Molla, 45
[94] Alûsî, Şehiyyü'n-Negam,219

AHMED-İ DÂÎ'NİN CEVÂHİRÜ'L-MAÂNÎ ADLI ESERİNİN YENİ BİR YAZMASI ÜZERİNE

Kâzım KÖKTEKİN*

İLMÎ ARAŞTIRMALAR, S.12, 2001

Yurt içinde, şahsî kitaplıklardaki el yazması Türkçe eserlerin varlığı bilinse de, kimin kitaplığında hangi eser/eserlerin olduğu kesin olarak ne yazık ki bilinmemektedir. Aslında bu kişilerin yapacakları bir fedakârlıkla, kendilerine en yakın büyük, merkezî kütüphaneye yazmaların kendini ya da en azından bu yazmaların mikrofilmini veya fotoğrafını kazandırmaları bilime büyük katkı sağlayacağı gibi, araştırıcılara da aynı oranda kolaylık sağlayacaktır.

Bünyesinde el yazması eserler bulunduran kütüphanelerden biri Atatürk Üniversitesi Merkez Kütüphanesi'dir. Kendisini minnet ve rahmetle andığımız değerli insan M. Seyfettin Özeğe (1901-1981), basma, yazma ve süreli yayınlardan oluşan yaklaşık 55.000 ciltlik kütüphanesini 1961 yılında Atatürk Üniversitesi'ne bağışlamıştır. Üniversite Kütüphanesi'nde büyük çoğunluğu onun bağışladığı kitaplardan oluşan bölüme de M. Seyfettin Özege'nin adı verilmiştir. Bu bölüm, özellikle Arap harfli Türkçe basma kitaplar açısından son derece zengindir. Ayrıca, bu bölümde Seyfettin Özeğe ve Muhtar Karahanoğlu'nun bağışladığı, Agâh Sırrı Levend ve muhtelif kişilerden satın alınmış 1500 el yazması eser de bulunmaktadır.

Atatürk Üniversitesi Merkez Kütüphanesi Seyfettin Özeğe Bölümü'nde yaptığım bir araştırma sırasında ASL 237 numarada kayıtlı, Türkçe bir el yazması dikkatimi çekti. Yazmanın adı "Hazâ Kitâbu Cevâhirü'l-Ma'ânî ve Nâm-ı ger..." biçimindeydi. Yani bu yazma Agâh Sırrı Levend'ten alınmış, Ahmed-i Dâî'nin Cevâhirü'l-Maânî'sinin yazmasıydı.

XIII.-XV. yüzyıllarda gelişme gösteren Eski Anadolu Türkçe'si, Türkiye Türkçesi'nin en önemli tarihî dönemlerinden biridir. Bu dönemde pek çok müellif yaşamış ve bu müellifler dönemin Türkçe'si ile çok sayıda eser yazmış, Arapça ve Farsça'dan pek çok eseri tercüme etmişlerdir. Eski Anadolu Türkçesi dönemi müelliflerinden biri de Ahmed-i Dâî'dir. Ahmed-i Dâî, döneme bir kısmı telif ve bir kısmı da tercüme olmak üzere sayısı 15'e varan eser kazandırmıştır. XIV. yüzyılın ikinci yarısıyla XV. yüzyılın ilk yarısında yaşamış olan Dâî'nin hayatı ve eserleriyle ilgili yayınların sayısı son zamanlarda büyük bir artış göstermiştir. Ancak, yapılan çalışmaların sayısı istenilen seviyede değildir. Çünkü, Prof. Dr. Mustafa Özkan'ın da

* Yard. Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi

dediği gibi "onun eserlerinin her biri Eski Anadolu Türkçesi için birer dil anıtı ve hazinesi durumundadır."[95] Ahmed-i Dâî'nin hayatı ve eserleri ile ilgili olarak İsmail Hikmet Ertaylan'ın[96] hazırladığı eserin yanında pek çok makale de yazılmıştır. Onun eserlerinin bir kısmının üzerinde doktora çalışmalarının yapılmaya başlanması, onun ve devrinin dilinin aydınlatılması açısından sevindiricidir. Ahmed-i Dâî'nin Farsça Divan'ı üzerinde Tulga Ocak[97], Türkçe Divan'ı üzerinde Mehmet Özmen,[98] Miftahü'l-Cenne'si üzerinde Gürer Gülsevin,[99] Tıbb-ı Nebevî'si üzerinde ise Önder Çağıran'ın[100] doktora tezi yaptığı bilinmektedir. Gönül Alpay Tekin, Ahmed-i Dâî'nin önemli eserlerinden biri olan Ceng-nâme'yi yayınlamıştır.[101]

Türkiye Türkçesi'nin bu tarihî döneminin aydınlatılması için Ahmed-i Dâî'nin eserlerinin yanında, dönemin Türkçe'siyle yazılan diğer eserler de ele alınıp, imlâ, fonoloji, yapı ve cümle açısından incelenmelidir.

Bugün değişik kişi ve kütüphanelerde hâlâ el değmemiş, el yazması eserler araştırıcılarını beklemektedir. Belki bu eserler arasında Ahmed-i Dâî'ye ait olabileceği söylenen Esrârnâme ve Mansurnâme de vardır.[102] A. Dâî'nin sonradan ortaya çıkarılmış eserlerinden biri, Cevâhirü'l-Maânî'dir.

Cevâhirü'l-Maânî adı ilk defa Yard. Doç. Dr. Zeki Kaymaz'ın doçentlik için yaptığı çalışmasında dikkatimi çekmişti.[103] Kaymaz üzerinde çalışma yaptığı yazmayı emekli öğretmen M. Ali Cengiz'den temin ettiğini, çalışmanın Ön Söz'ünde belirtmektedir. Kaymaz, Ahmed-i Dâî'nin diğer eserleriyle yaptığı karşılaştırma ve elde ettiği delillerle Cevâhirü'l-Maânî'nin Ahmed-i Dâî'ye ait olduğunu ispatlamıştır. Kaymaz, yukarıda değindiğimiz ve olmasını teklif ve temenni ettiğimiz hususların eksikliğinden dolayı Atatürk Üniversitesi Merkez Kütüphanesi Seyfettin Özeğe Bölümü'ndeki ASL 237 numaralı Cevâhirü'l-Maânî yazmasından haberdar olamamıştır. Eğer bu yazmadan haberdar olmuş olsaydı, belki karşılaştırmalı bir

[95] Prof. Dr. Mustafa Özkan, Türk Dilinin Gelişme Alanları ve Eski Anadolu Türkçesi, İstanbul,1995,5.204.
[96] İsmail Hikmet Ertaylan, Türk Edebiyatı Örnekleri VII, Ahmed-i Dal Hayatı ve Eserleri,İstanbul, 1954
[97] Tulga Ocak, Ahvâl ve Âsâs ve Tahlil Eş'âr-ı Divân-ı Fârisî-yi Ahmed-i Dâî, Dânişgâh-ı Tahran 1352
[98] Mehmet Özmen, Ahmed-i Dâî Divânı (doktora tezi) Konya, 1984
[99] Gürer Gülsevin, Ahmed-i Dâî, Miftahü 'l-Cenne (Metin-Dil Özellikleri-Söz Dizini), (doktora tezi) 2 cilt, Malatya, 1989.
[100] Önder Çağıran, Ahmed-i Dâî. Tıbb-ı Nebevi (Dil Özellikleri-Metin-Söz Dizini), (doktora tezi), Malatya, 1992.
[101] Gönül Alpay Tekin, Ahmed-i Dm. Çengnâme. İnceleme-Tenkitli Metin, Harvard 1992; Ahmed-i Dâî and His Çangnâme (An Old Ottoman Mesnevi) Cambridge 1975
[102] Özkan. age. s. 210
[103] Yrd. Doç. Dr. Zeki Kaymaz, Ahmed-i Da'î, Cevâhirü'l-Maânî (tnceleme-Metin-Sözlük). Malatya, 1997 (Yayınlanmamış doçentlik çalışması), age, s. 10

çalışmayla, Cevâhirü'l-Maânî'nin metnini daha da sağlıklı bir şekilde bilim âlemine kazandırmış olacaktı. Kaldı ki, Kaymaz'ın üzerinde çalışma yaptığı yazmanın istinsah tarihi ile ASL 237'deki yazmanın istinsah tarihi arasında önemsenmesi gereken 242 yıllık bir süre vardır.

ASL 237 numaralı Cevâhirü'l-Maânî yazmasının tavsifi şu şekildedir:

Adı: Cevâhirü'l-Maânî

İstinsah tarihi: H. 954/M. 1547

Müstensihi: ?

Yaprak sayısı: 140

Satır sayısı: 15

Boyutları: 215x155, 175x110 mm

Yazı: Harekeli nesih; bölüm başlıkları, ayet ve hadisler ve bazı Arapça ifadeler kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Son derece okunaklı bir yazıdır.

Yazmanın sadece 8^{b}'den 9^{a}'ya geçişte, tahminen bir ya da iki yaprağının eksik olduğu, geri kalan kısmında herhangi bir eksikliğinin olmadığı görülmektedir. Yazmanın herhangi bir yerinde okunamayan ya da silik olan bir kısım da yoktur. Eser mensur bir eser olmasına rağmen manzum kısımları da ihtiva etmektedir.

ASL 237 numarada kayıtlı Cevâhirü'l-Maânî nüshası dil özellikleri için önemli olan bazı özellikler taşımaktadır. Bunlardan biri eserin yazılış tarihi ile istinsah tarihi arasında bulunan zaman farkının çok fazla olmamasıdır. Eserde Cevâhirü'l-Maânî'nin yazılış tarihinin H. 809/M. 1406 olduğu verilmiştir. Değerlendirme yaptığımız yazma nüshanın istinsah tarihi H. 954/M. 1547'dir.

Eserin yazılışı ile söz konusu nüshanın kopya edilişi arasında yaklaşık 145 yıl vardır. Eserin yazılışı ve kopya ediliş tarihleri Eski Anadolu Türkçesi döneminin içinde sayabileceğimiz tarihler olması, eserin dil metni açısından önemini artırmaktadır.

Yazma nüshanın diğer bir özelliği harekeli olmasıdır. Dil metni olarak harekeli nüshalar harekesiz nüshalara göre daha değerlidir. Bu yazma nüshanın da baştan sona harekeli olması nüshanın dil metni olarak. değerini artırmaktadır.

Dil bakımından yazmaları değerli kılan bir diğer husus da yazmanın istinsah edildiği dönemin dil özelliklerini yansıtmasıdır. Bu açıdan bakıldığında, tanıtmaya çalıştığımız yazma nüsha tamamen Eski Anadolu Türkçesi özelliklerini yansıtmaktadır. Eski

Anadolu Türkçesi'nin bazı karakteristik ekleri ve bu dönemde kullanılan kelimeler hakkında bilgi vereceğini düşündüğümüz örnekleri, geçtiği varak ve satır numaralarıyla birlikte aşağıda dikkatlere sunuyoruz

bildüginleyin 5a/9
kakıcak 5a/12
mukarrerdür 7a/7
çağnşup 8a/l
bizüz 8a/9
varduğın 7b/l
ardum 9b/9
çoğırak 9b/9
baka durur 9b/l 5
genez 10a/3
yavuz 12a/14
geyesilerle 14b/9
ölmezden öndin 22a/10
viribidi22a/13
diyidür 22b/2
ide deyüdür 22b/3
kutardum 23b/2
oğlancuklarum 23b/l
câzûyimisse25a/18
bayağılayın 25a/3
katırakdur 25b/4
olmağumuzdan 25b/5
ölmegümüz 25b/5
ırakdağını ve yakındağını 33b/10
issinün 34b/10
üyezcükler37a/15
dileyü 40a/I l
oldukça 44b/l 5
ğalabalığından 45b/10
yetesi 15b/12
yukaru 16a/4
viriserdür 17a/13
kısacık 17b/l
eyü 17b/13
yılduz 18a/2
turğurmağıla 19a/ll
keygirdemezem 19b/10
sinle 19b/12
çıkarup 19b/12
esenleşem20a/12
yavuzurağı 22a/4
ayruğa 22a/l
kayusı25b/13
çökerdi 26a/9
severin27a715
yitdükçe 27b/l l
eydiser29a/15
söykenenleri 31 a/9
baylığı 32a/2
kelecileri 32a/l 3
köyündürüci 33a/12
bellü bayık gümânsuz 33b/14
evcügezin46b/13
göreturur50a/12
Sgilmişdür52a/12
yirdügün 5 3 a/8
dirgire-dirgüre 54a/2
degşirilür 55b/l

kiçi bayram 55b/3
yassılayalar 56a/l
başancısıdur 56b/9
ımızğanda “uyu-, uyukla-” 57a/3
yavu kılunn 58a/6
geçinip durunn 59b/7
ururın59b/10
kimse’i 60a/5
nesnecük 63a/14
tedblrinsüz 64a/7
te’hlrinsüz 64a/8
bellürek 67a/3
dükenicek 69a/2
emcege”meme” 69a/8
dükenicek 69a/2
emcege”meme” 69a/8
ikircinlü “tereddütlü” 69a/9
gülümsüdün 73a/12
dölensün “rahat bul-” 74a/5
indirinlidi81a/ll
indürünlidi 81 b/6
ohsarlarıdı81b/3
korkak 81 b/5
viribinildiler “gönderil-” 82a/l-2
diyüdirlerdi88b/15
peyğâmberduğun 88b/15
samsadandı 91a/l l
çalğu 92a/9
şolok 95a/8
burunduğı “burunduruk” 96a/14
bilürinll3b/2
dükelünüzi 115a/10
eylediserin 117a/14
şındusıyla 118a/7
şınukluğı 119a/10
biregüden 125b/6
yaşdaşdur 127

Eserin adı 4"'da "Bu kitâbun adını Cevâhirü'l-Ma'ânî virdüm" şeklinde, yazılış sebebi ise yine 4[a]'da '"İllet-i ğâ'isi oldur kim çün mürîd ü sâdık ve tâlib-i 'âşık sıdk u tâli' cihetiyle mütâla'â eyleye bellü bile kendüzin ki kimdür ve kandan ve nereye geldi? Ve girü kancaru gidecekdür? Yâhûd bu 'âleme n'içün geldi? Ve dahi canları ol nûrânî 'âlemden bu tenler karanulıgına görmekden fâ'ide nedür? Ve girü andan ayırmakdan hikmet nedür? Ve kıyamet güninde girü koparmakda sır nedür? Tâ ki hayvanlar zümresinden kurtılmış ola ve âdemiler mertebesine irişmiş ola" biçiminde ifade edilmiştir. Aynı sayfanın devamında, müellif, eserin beş bölüm üzerine kurulduğunu söyledikten sonra eserin yazılış tarihini "Bu makâlât fütûhınun fethi muharrem evsatında idi. Sene tis'a ve şemâne mie... " (H. 809/M. 1406) olarak vermiştir.

Burada yazmanın ilk (1^b), 4" ve son (139^b) sayfalarının transkripsiyonunu ve fotokopisini vermeyi uygun buluyoruz.

|1^b| **Hazâ Kitâbu Cevâhirü'l-Ma'ânî ve Nâm-ı Diğer...**

Bismi'llâhi'r-rahmâni'r-rahim

Hamd ol Allâh'a kim Rahman durur
Hem Rahim ü Mün'im ü Mennân durur .

Yirde gökde hükm onundur emr anun

Can u tende lütf anundur kahr anun

Kendü zâtından dur[ur] ana vücûd

Pes ana lâyık dur[ur] ihsan u cûd

Yok durur ana müdebbir yâ vezir

Ol durur sultân-ı ekber bî-nazîr

Bakamaz gözler anun envârına

Ya kim irişür anun esrarına

Kaldı 'âciz cümle efhâm ü 'ukûl

Zâtınım künhine iy sâhib-usûl

Milk-i tedbirinde hergiz kimsene

Bulmadı kat'â halel bulmaz yine

Toprağında âdemi dana ider

İç yağından gözleri bina ider

Hem tütünden künbed-i hazrâ kılur

'Îsâyı yelden düzüp bâlâ kılur

Göklere dön diyeli gerdan durur

Ol semâ'un zevkıla hayran durur

|4ª| (1) ... ve zelelden ve bünyâdın hatâdan ve halelden saklaya âmin yâ seyyide'l-evveline ve âhirine. (2) Muhammed resûlu'llâhu kanûnınca bu maksûd husule mevsûl ola. Bize ve hem okuyanlara (3) ve hem dinleyenlere nâfi' ve safi' ide. Gönüllerde makbul ola. Ve nazarlarda manzûr eyleye. Bu (4) k i tabu fi adını Cevâhirü'l-Ma'âni virdüm. 'İllet-i ğâyisi oldur kim çün mürfd ü (5) sâdık ve tâlib-i 'âşık sıdk u tâli' cihetiyle mütâli'a eyleye. Bellü bile kendüz(6)üni kimdür ve kandan ve nereye geldi? Ve girü kancam gidecekdür? Yâhûd bu 'âleme (7) neyiçün geldi? Ve dahi canlan ol nûrânl 'âlemden bu tenler karanuhgına (8) görmekden fâyide nediir? Ve girü andan ayırmakdan hikmet nedür? Ve kıyamet güninde (9) girü koparmakda sır nedür? Tâ ki hayvanlar zümresinden kurtulmış ola. Ve âdemller mertebesine (10) irişmiş ola. Ve bu kitâb bünyâdın biş bâb üzerine vaz' itdüm. Bâbü'I-evvel (l 1) ma'rifet-i nefsdedür. Bâbü'ş-şânl evvel vâcibdedür. Bâbü'ş-sâliş beyân-ı (12) fitrat u ervâhdadur. Bâbü'r-râbi' beyân-ı hilkat-i insândadur. Bâbü'l- (13) hamiş beyân-ı mülûk u ümerâ ve vüzerâdur. Ve bu makâlet futûhınun fethi muharrem ev(14)satmda idi. Sene tis'a ve şemâne mie. Eânetü'llâhü te'âlâ itmâmihi ve'l-hamdüli'llâhi 'âlâ (15)in'âmihi. El-bâbü'1-evvelü fl ma'rifetü'n-nefs. Bilgil ki Oak te'âlâ âdemi yaratdı. Ve 'akl u temiz...

[I39ᵇ] ... (1) hâzır olğıl. Ve 'âkibetün emrinde Jıayırla fıkr eylegil. Ve yavuz endişe kılmağı!. (2) Ve hısımlarını höşnûz eylegil. Ve hemişe içüfii ve taşını ğıll u gaşiyden ve kibr, (3) 'ucub ve hasedden ve nifâkdan ve riyadan arı eylegil. Ve dâyim şerl'at emrine (4) kâyim olğıl. Eş-şi'rü fl hatmü'l-kitâb:

Şabûr olğıl ki bulasın tarikat

Şamûd olğıl ki bilesin hakikat

Toludur bu kitâb içi hidâyet

Eğer ‘aklıın varışa tut nasihat

Ve’1-hamdü li-veliyyihi Ve’ş-şalâtü ‘âlâ nebiyyihi

Temmet bi-’avni’llâhi hüsni’t-tevflk tahriren fl evâhiri şehri ze’1-ka’de sene erba’a hamsin ve tis’a mie

954

Rahmetü’llâhi ‘aleyhi li-men da’â kâtibehü

هذا الكتاب جواهر المعاني ونظام دبكر

بسم الله الرحمن الرحيم

حمد اول الله كم رحمانه در ... هم رحيم منعم ومنانه در

يرده كوكن حكم انكدر امرانك ... جانو تنده لطف انكدر قهرانك

كنده ذاتنده نه كمالر وجود ... بن انكا لايقدر احسان جود

بقدر انكا مدبتي يا وزير ... اولدر سلطان اكبر بي تطير

با قمر كوزلر انك انوار بينه ... يا كيم ايرشور انك اسرارينه

قلدي عاجز جمله افهام عقول ... ذاتنك كنهنده اي صاحب اوصول

ملك تدبيرنده هر كز كمسنه ... بولمدي قطعا خلل بولمز بينه

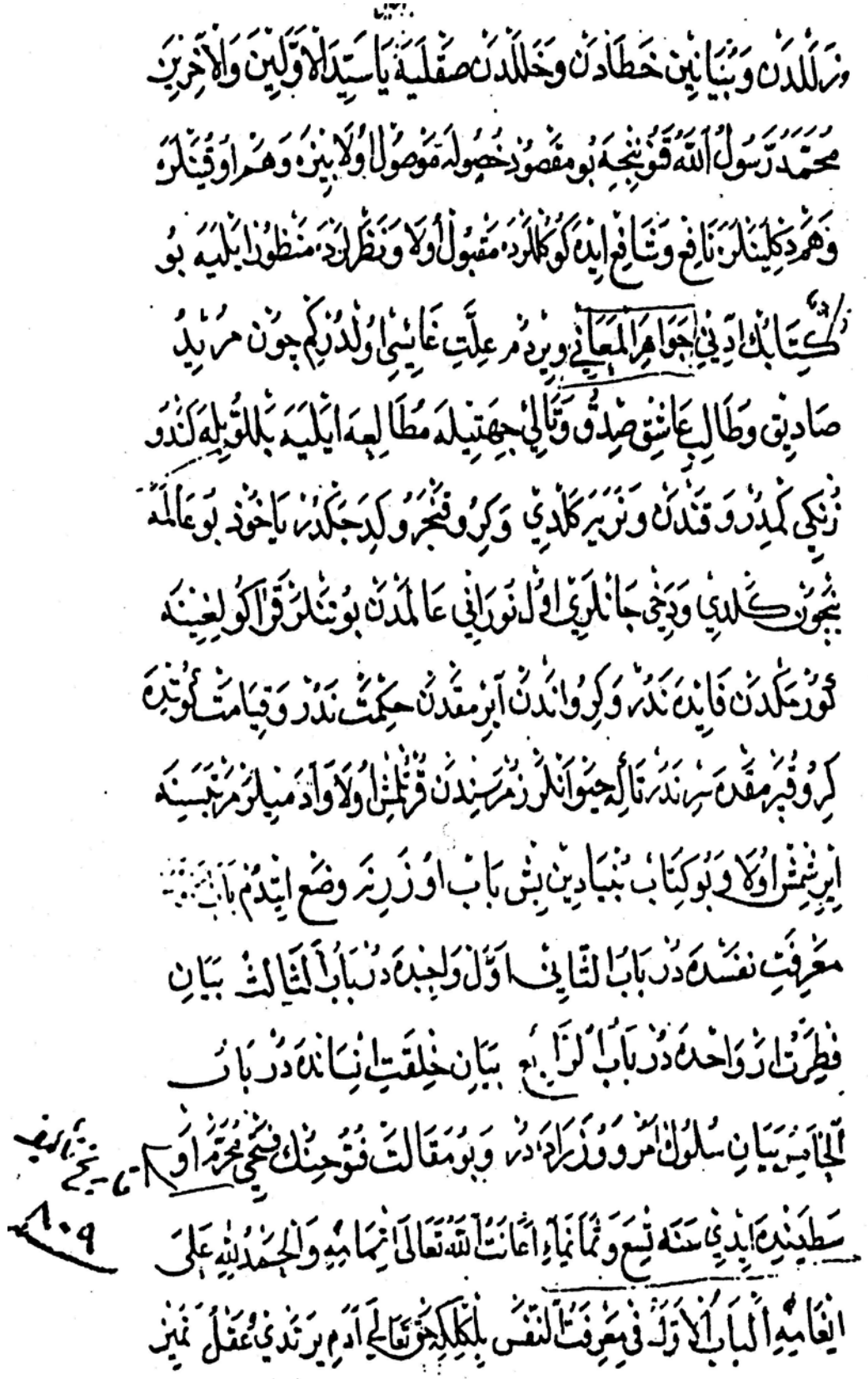
لطف اغيكن آدمي دانا ايدر ... ايج يا غندن كوزلري بينا ايدر

همت توتندن كنبر حضرا قلور ... عيسي يلدن دوب بالا قلور

كوكلن دون ديبلي كردانلدر ... اول سماعك ذوقله خيرا نلدر

اول ولودر.

Cevâhirü'l-Ma'ânî, ASL 237, İlk sayfa (1b)



Cevâhirü'l-Ma'ânî, ASL 237, 4a

حاضر اولغل وعاقبتك امرنده خير له فكر ايلكل ويوز انديشه قلمغل
وخصملر وكي خوشنود ايلكل وهميشه ايجوكي وطاشكي غل وغشدن وكبر
عجب وحسددن ونفاقدن وريادن اري ايلكل ودايم شريعت امرينه
قايم اولغل الشعر في ختم الكتاب صبور اولغلكه بولاسين طريقت
صمود اولغلكه بيلسين حقيقت طولود ربو كتاب اينجي هدايت

اكر عقلك وار ايسه طوت نصيحت

والحمد لوليه والصلوة على نبيه

تمت بعون الله وحسن التوفيق تحريرا في اوائل شهر ذي القعده
سنه اربع خمسين وتسعماية
٩٥٤

رحمة الله عليه لمن دعا

كاتبه

Agâh Sırrı Levend

Cevâhirü'l-Ma'ânî, ASL 237, son sayfa (139b)

MA'RİFÎ TARİKATİ ŞEYHİ FERDİ BABA VE ARUZLA YAZILMIŞ ŞİİRLERİ

Atabey KILIÇ[*]

İLMÎ ARAŞTIRMALAR, S. 12, 2001

Hakkındaki ilk bilgiler Kuşadası'nda sunmuş olduğumuz bir tebliğ[104] ile tarafımızdan verilmiş olan Ferdî Baba, Manisa ili Demirci ilçesi merkez olmak üzere 1800'lü yılların başında faaliyette olduğunu bildiğimiz Alevî-Bektaşî-Rıfâ'î meşrepli bilinmeyen tarikatlarımızdan olan Ma'rifî tarikatının şeyhlerindendir. Adı geçen tebliğ çerçevesinde bilim âlemine tanıtmaya çalıştığımız Ma'rifî tarikatı pek çok bakımdan dikkat çekici karakteristik özellikler arz etmektedir[105]. Öncelikle samîmi duygulara sahip, nefsi terbiye etme konusunda kendilerine has yöntemleri bulunan inançlı Alevîler olarak karşımıza çıkan Ma'rifî tarikatı mensupları, zamanla tekkelerinin, dergâhlarının birer kültür merkezi hâline gelmesini de sağlamışlardır. Elimizde bulunan belgelerden öyle anlaşıyor ki Ma'rifîlik, bölge nin daha çok Türkmen kökenli olan halkının irfanının gelişmesi hususunda da inkârı mümkün olmayan katkılarda bulunmuş olmalıdır.

Ma'rifî tarikatı, Ege bölgesinin özellikle Manisa, İzmir ve Aydın illerinde yakın zamana kadar varlığını takip edebildiğimiz, esasen Rıfâ'î tarikatine bağlı, dolayısıyla Alevî-Bektaşî itikadından da fazlasıyla etkilenmiş, aynı zamanda bünyesinde ahî-fütüvvet[106] teşkilâtı izleri de taşıyan bir tasavvuf! müessese özelliği arz etmektedir. Bu tarikata dâir elimizde bulunan bilgiler şimdilik, tarikatin terekelerinden olup Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü tarafından

---

[*] Yrd. Doç. Dr., Erciyes Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü.

[104] Bkz.: Atabey kılıç, "Ma'rifî Tarikatı ve Kuşadası Şeyhi Ferdî Baha'nın Aruzla Yazılmış Bazı Şiirleri", Geçmişten Günümüze Kuşadası Sempozyumu, 23-26 Şubat 2000, Kuşadası/AYDIN.

[105] Tarikat hakkında daha fazla bilgi için bkz. Atabey Kılıç, "Ege Bölgesine Ait Alevî-Bektâşî Esaslı Bilinmeyen Bir Mahallî Tarikat: Ma'rifîlik", Uluslararası Anadolu inançları Kongresi 23-28 Ekim 2000, Ürgüp/Nevşehir. Ayrıca yayınlanacak olan *'Manisa-Demirci Merkezli, Alevî-Bektaşî-Rifâ'î Meşrepli Mahallî Bir Tarikat: Ma'rifîlik" başlıklı makalemizde de ayrıntılı bilgi

[106] Arapça, fetâ: genç, yiğit kelimesinden türetilmiş olup gençlik, yiğitlik, mertlik gibi anlamlara gelen fütüvvet, esasen tasavvuf ahlakıyla ilgili bir terimdir. Zamanla, dostların kusurlarını görmemek, insaflı davranmak, hiç kimseye düşman olmamak, fakirlerden nefret etmemek, zengine yaranmamaya çalışmak, biriktirmemek, nimeti açıklamak, mihneti gizli tutmak gibi pek çok prensibi de bünyesinde toplamaya başlayan fütüvvet anlayışı bir müddet sonra toplumun iktisadî hayatını yönlendiren bir düşünce ve yaşama sistemi haline gelerek kurumlaşmıştır. Tasavvuf ve tarikat düşünceleriyle sürekli alışveriş hâlinde bulunan bu kurum, tasavvuf ile iktisadi hayatın, dolayısıyla ruh dünyası ile iş dünyasının birleşip birbiriyle iç içe geçmesine de yol açmıştır. Bir kısım tarikatlarda görüldüğü gibi fütüvvet teşkilatında da Alevî meşrebi kendisini kuvvetle hissettirmektedir. Hz. Ali, yiğitliği ile bir "fetâ" olarak idealdir.

yürütülen derleme faaliyetleri çerçevesinde özellikle Manisa ili Demirci ilçesinden Hulusi Emetli'nin bağışlamış olduğu el yazması eserler arasında olan ve bugün Ege Üniversitesi Merkez Kütüphanesinde bulunan yazmalardan elde ettiklerimizle sınırlıdır. Kataloglama çalışmalarını büyük ölçüde bitirdiğimiz adı geçen merkezdeki yazmalardan yaklaşık olarak 25'i, özellikle bu tarikatın âdâb, erkân ve usûlünden bahseder niteliktedir.[107] Kalanların büyük bir kısmı ise ya çeşitli vesilelerle Ma'rifî tarikatına dâir bir alâkaya sahiptir ya da bu tarikata az çok yakın olduğu tahmin edilebilecek diğer tarikatlarla alâkalıdır. Biz bu çalışma çerçevesinde bunlar arasında özellikle içerisinde hem tarikata ait bilgiler, hem de aralarında Kuşadası Dergâhı Şeyhi Ferdî Baha'nın da bulunduğu tarikatın önde gelenlerine ait şiirlerin bulunduğu, belki Ma'rifî Tarikatı Mecmuası diye adlandırabileceğimiz mecmuayı esas almayı uygun bulduk.[108] Hazırlamış olduğumuz alfabetik katalogda 36 numara ile sıralamaya aldığımız bu mecmu'anın tavsifini, hem katalogda bulunduğu hem de Kuşadası'nda sunmuş olduğumuz tebliğde de ayrıca tanıttığımız için burada tekrar verme gereğini hissetmedik.

Daha önce de belirttiğimiz gibi Ma'rifî tarikatının merkezi Manisa ili Demirci ilçesidir. Demirci'de bulunan merkez dergâhın iki kez bina edildiğini Ma'rifî Tarikati Mecmuasındaki "Timürci Dergâhı Bânîsi Eş-Şeyh Es-seyyid Mustafâ Lutfî hazretleri" ile "Hulefâ-yı Ma'rifîden Timürci Ma'rifî Dergâhı Bâniye-i şânîsi Eş-Şeyh Es-seyyid Ahmed 'Aşkî hazretleri" ibarelerinden anlamak mümkündür. Buna göre Demirci Ma'rifî Dergâhının ilk bânîsi, yani yaptıranı Mustafâ Lutfî Efendi, ikinci kez yaptıranı ise Ahmed 'Aşkî Efendi'dir.

Mecmuadaki kayıtlardan öğrendiğimize göre Ma'rifî Tarikatı'nın Demirci merkez dergâhı haricindeki ismi verilen tek dergâhı, Kuşadası Dergâhıdır. Bu gün bu dergâhın ayakta olup olmadığına dâir elimizde henüz yeterli bir bilgi bulunmadığı gibi tarikatın Manisa, İzmir ve Aydın illerinde de başka dergâh veya tekkelerinin olup olmadığını da bilemiyoruz. Bu mecmu'anın verdiği bilgilerin sâdece tarikat geleneğine göre yazılmış şiirlerden hareketle oluşturulduğu göz önüne alınacak olursa, Ma'rifîliğin en azından yukarıda saydığımız üç ilde, ismi her hangi bir şekilde

[107] Bu konuda daha geniş bilgi için yayınlanacak olan "Ege Üniversitesi Merkez Kütüphanesi Yazmalar Katalogu I" ve "Ege Üniversitesi Merkez Kütüphanesi Yazmalar Katalogu II" başlıklı makalelerimize bakılabilir.

[108] Bu mecmu'anm tam metni için bkz. Meliha Gül, Kisve-i Ma 'rifî, Seyyid Muhammet! b. Sabit Ali, Bitirme tezi, İzmir 1999.

zikredilmemiş dergâh, zaviye ya da tekkesinin buluNâbîleceği kuvvetle muhtemel olmalıdır.

Katalogda 36 numara ile kayıtlandırdığımız adı geçen mecmuanın 106b-117a varakları arasında Ma'rifî tarikatı Kuşadası Dergâhı Şeyhi Ferdî Baba Efendi tarafından aruz ve hece ölçüsü ile yazılmış olan çeşitli şiirler de bulunmaktadır. Ferdî Baha'nın hayatı hakkında her hangi bir kaynakta doğrudan doğruya verilmiş hiç bir bilgiye sahip değiliz. Ne mecmu'anın her hangi bir yerinde, ne de tarikatla ilgili diğer yazma eserlerin her hangi birinde bu konu hakkında tek satır aydınlatıcı bilgi bulunmaktadır. Bu sebeple, Ferdî Baha'nın ne zaman, nerede doğduğu, aslen nereli olduğu, nasıl bir eğitim aldığı gibi hususlar hakkında da aydınlatıcı her hangi bir bilgi verebilecek durumda değiliz. Ancak, anlaşılıyor ki Ferdî Baba, Ma'rifî Tarikatına gönül vermiş, âdâb ve erkâna uygun olarak tarikat içerisinde çeşitli mertebelerden geçtikten sonra da Kuşadası Dergâhı postnişîni olmuştur.

Ferdî'nin uzunca bir süre Ma'rifî Dergâhı postnişîni olarak Kuşadası'nda bulunduğunu tahmin etmek güç değilse de, onun en azından H. 1270/M. 1853-54 yılında Kuşadası'nda Ma'rifî Dergâhı şeyhi olarak bulunduğu kesin olarak bildiğimiz bir gerçektir. Ferdî'nin, Ma'rifî tarikatının kurucusu olduğunu bildiğimiz Şeyh Seyyid Muhammed Fethü'l-Ma'ârif in vefatı üzerine kaleme aldığı H. 1270/M. 1853-54 tarihine işaret eden sekiz kıt'alık mütekerrir müseddes tarih manzumesinin

Muhammed Mehdi'nin remzin okuyup düşse han Sabit
Safalar bahş iderdi 'aşıkân[ın]a da can Sabit
Dü-sad heftadına[109] târih lutfında nihan Sabit
Ne gelür ne gider Ferdî cihâna an-be-an Sabit
Fenasın eyledi tebdil beka mülkine dil-dârım
'Azizim mürşidim şâh'ım benim devletli hünkârım[110]

şeklinde kayıtlı bulunan son kıt'asındaki H. 1270 yılını işaret eden târih ibaresi, Ferdî'nin hayatı hakkında bilgi edinebilmek bakımından bizim için son derece önemli bilgi kırıntıları arasındadır.

Ferdî Baba Efendi de tarikatın önde gelen bazı halifeleri gibi tasavvufî tarzda şiirler yazmıştır. Ma'rifî Tarikati Mecmuasında kayıtlı bulunan ona ait şiirlerin hece ve aruz ölçüleri ile yazıldığını daha önce belirtmiştik. Biz bu çalışmamızın içerisine Ferdî

[109] dü-sad = 200, heftad=70 olduğuna göre bu mısra'da verilen ölüm tarihi (1) 270/1853-54 yılına karşılık gelmektedir.
[110] Mecmua, no: 36, vr. 117b

Baba'nın sâdece aruz vezni ile yazılmış olan şiirlerini alacağımız için hece ölçüsüyle yazılmış diğer manzumelerini dışarıda tutmak zorunda kaldık. Şiirlerine bakıldığında, pek çok tasavvufî şiirde gördüğümüz üzere edebî bakımdan fazla değerli olmadıklarını, ancak bunların samîmî bir eda ve dervişane bir ruh ile kaleme alındıklarını görmek mümkündür. Ferdî'nin aruzu kullanma bakımından bir hayli başarılı olduğu rahatlıkla söylenebilir. Şiirlerinde aruz kusurlarının neredeyse yok denecek ölçüde az olması onun iyi bir klâsik eğitimden geçtiğinin de işaretlerinden olmalıdır.

Ferdî'nin bu mecmu'ada yer alan, bizim aşağıda sunacağımız aruzla yazılmış şiirlerinin 15'ini gazeller, ikisini ise müseddesler oluşturmaktadır. Gazeller, 4'ü 5 beyit, l'i 6 beyit, 8'i 7 beyit, l'i 9 beyit ve yine l'i 14 beyit olmak üzere toplam 105 beyitten ibarettir. Altı mısralık kıt'alardan meydana gelmiş müseddesler ise sırasıyla 7 ve 8 kıt'adan müteşekkildir. Ferdî Baba'nın aruzla yazılmış bu şiirlerinde aruzun en çok kullanıldığını bildiğimiz üç kalıbı kullanılmıştır. 11 gazelde "Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilün", 4 gazelde ise "Mefâ'îlün Mefâ'îlün Mefâ'îlün Mefâ'îlün" kalıbı kullanılmıştır, ilk müseddeste "Fe'ilâtün Fe'ilâtün Fe'ilâtün Fe'ilün", ikincisinde ise "Mefâ'îlün Mefâ'îlün Mefâ'îlün Mefâ'îlün" kalıbının kullanıldığını görüyoruz. Anlaşıldığı kadarıyla Kuşadalı Ferdî, aruzun, hece ölçüsünün 15'li ve l6'lı kalıplarına yakın olan kalıplarını kullanmaya daha yatkındır.

Sanat bakımından pek ileri seviyede olduğu söylenemeyecek bu manzumelerin sahibinin ifâdelerinde bir Anadolu ereninin coşkusu ve samîmî bir inanış ile karşılaşıyoruz. Yukarıda Ferdî Baba'nın iyi bir klasik eğitimden geçmiş olması gerektiğini, şiirlerinde bunların izlerini görmenin mümkün olduğunu belirtmiş idik. Ferdî'nin özellikle aşağıda 15. sırada kayıtlı bulunan sekiz kıt'alık mütekerrir müseddesin tekerrür eden

Fenasın eyledi tebdil beka mülkine dil-dârım

'Azizim mürşidim şahım benim devletli hünkarım

şeklindeki son iki mısra'ında çok açık bir şekilde Fuzûlî etkisi görülmektedir. Fuzûlî'nin 7 bendlik meşhur mütekerrir murabba'ının tekerrür eden

Gözüm canım efendim sevdiğim devletli sultânım[111]

şeklindeki 4. mısra'ı ile bahsi geçen müseddesin son mısra'ına bakıldığında hem ses, hem cümle yapısı, hem de vezin bakımından[112] aralarındaki büyük benzerlik hemen

[111] Murabba'ın tam metni için bkz. Kenan Akyüz-Süheyl Beken-Sedit Yüksel-Müjgan Cumbur, Fuzûlî Divanı, Ankara 1990, s. 299-300.

dikkatleri çekmektedir, iyi bir eğitim aldığını çeşitli kereler belirttiğimiz Ferdî'nin beğendiği ve nazîre yazacak kadar takdir ettiği şâirler arasında Fuzûlî' nin de bulunduğunu bu vesile ile belirtmekte fayda görüyoruz. Öyle zannediyoruz ki bunda hem Fuzûlî'nin Türk edebiyatının en önemli isimlerinden biri olmasının, hem de Alevî-Bektaşî geleneğindeki yerinin etkisi olmalıdır.

Ferdî Baba'nın aruzla yazılmış olan bu şiirlerini aşağıya alıyoruz:

107b Hulefa-yı Ma'rifîden Kuşatası Dergâhı Post-nişîni Ferdî Baba Efendi'nin Nutuklarıdır

1

._ _ _/ ._ _ _/. _ _ _/ ._ _ _

107a

Bihamdillah ki bildim hak Resul-i Kibriyâsm sen
'Ulûm-ı enbiyâya bab 'Aliyyü'l-Murtazâsın sen

Hasan şâh-ı hübân nün münevver kıldı 'uşşâkı
Bilindi vech-i pâkinden Hüseyn-i Kerbelâsın sen
Okuyan Mushaf-ı hüsnün duyar zeyne'l-'abâsımım
Bilüp tahkik Muhammed Bakırı nûr-ı Hüdâsın sen

Bular çün nûr-ı vâhiddir biri ez-Ca'fer-i Sâdık
Biri hem Musa-yı Kâzım kemâhî bir ziyasın sen

'Alî Musa Rızâ hakkı ayırma bâb-ı 'aşkından
Takıyy ü Nâki sırrı [hem] imâm-ı muktedâsm sen

107b

Hezâran şükr kim Ferdî Hasanü'l-'Askerîyiz biz
İmâm-ı Mehdi-i sâhib-zamân-ı şah-livâsm sen

2

[112] Her iki manzume de "._ _ _/ ._ _ _/._ _ _/._ _ _" vezni ile yazılmıştır

_ • _ _/ _ •_ _/ _• _ _/ _• _

107b

Kalb-i ‘uşşâka seher bâdı sabah eyler ferah
Bahs-i can ile teselli-i safa eyler ferah

Gaflet itmez şevkıla yâr ismini yâd iderek
Büy-ı zevk ile gelür feyz-i ‘ata eyler ferah

Mecma’-ı şüküfe-i bâğ-ı cihan bulup hayat
Eser ol canan elinden dâ’imâ eyler ferah

İşidüp bülbüllerin verd-i niyazın şubh u sam
Hâb-ı nâzından uyanur meh-likâ eyler ferah

‘Arz ider bin nâz ile nur-ı cemâlin şâh-ı gül
Olur iklîm-i avalim bir ziya eyler ferah

Virilür her zerreye şems-i tecellîden murad
Mahramı olmaya kimse bay gedâ eyler ferah

Renc u gamdan ey sanem ‘aşkın ile peyda olur
Şad hezaren şükr-idüp [bu] Ferdiyâ eyler ferah

3

_• _/_•__ _ _ /_•_ _/_•_

108a

Uyanur kalb-i muhibban zikr-i zikrullâh ile
Nur olur vech-i mürîdan zikr-i zikrullâh ile

Ne mürüvvet ne ‘inayet ne keremdir ey gözüm
Açılur meydân-ı pîran zikr-i zikrullâh ile

Cem’ olup Ahmed Muhammed Müstafinin ‘aşkına
Mest olurlar bunca ‘irfan zikr-i zikrullâh ile

Gir tarîk-i nazenine şân-ı imâmânı bil
Şaz olurlar şâh-ı merdan zikr-i zikrullâh ile

Sâlikâna mürşid-i kâmillerin nushı budır
Olalım enbiyaya yar zikr-i zikrullâh ile

Bu muhabbet ile dâ’im oldı bunca evliya
Yâd iderler Hakkı dâ’im zikr-i zikrullâh ile

‘Aşıkânı şâdıkânı dervişânı ‘âlemin
Oldılar zevkıla hayran zikr-i zikrullâh ile

Zikr iden kullarını Hak dahi zikr ider imiş
Buyurur âyet-i Kur’an zikr-i zikrullâh ile

Şükr kıl Ferdî Muhammed Ma’rifi Sabit ‘Alî
Eyledi bu lutfı ihsan zikr-i zikrullâh ile

4

_ • _ _ / _ • _ _ _ / _ • _ _ _ / _ • _

108b

Hamdülilah bildim ey dil kim atam Sabit imiş
Hem tevellüd-i hakîkatda atam Sabit imiş

Çün ebu'l-cenâhı oldum hem de eşya mâderi
Mâye-i âdem olan nür-ı kerem Sabit imiş

Evvel [ü] âhir [ü] hem âhir [ü] bâtın kim dinür
Vâsıf [u] mevsuf heman o dem bu dem Sabit imiş

Zahidin zühdin ba'îş-i zâkirin zikrin heman
'Aşıkın 'aşk içre makşûd u meram Sabit imiş

Pâdişâh-ı dehr-i dûnî kıble-gâh-ı 'arifin
Ey 'ibâd-ı müslimin Beytü'l-harem Sabit imiş

Ma'rifî abdâlıyuz biz kîl u kâli neyleriz
Hak bilür hak söyleriz hakka meram Sabit imiş

Tercüman oldı lisânı Ferdi-i aşüftenin
Her dü-'âlemde kadîm olan kelam Sabit imiş

5

_ • _ _ / _ • _ _ _ / _ • _ _ _ / _ • _

108b

Açıl ol ğonca-dehânım 'Ali sultânım gelür
Bülbül-âşüfteler ile gül-i handanım gelür

109a

Kerem ü ‘avn ü ‘ inâyetde hezaren şükr kim
Müjdeler geldi ki cana bûy-ı handanım gelür

Çunin istikbâle rağbet bendeler sarımdadır
Hâk-i paye ‘azm kıl kim bedr-i ruhsârım gelür

‘Alem-i milke tenezzül eyleyüp mişl-i beşer
Güya ‘uşşaka ne devlet nûr-ı Yezdânım gelür

Hamdulillâh oldı lutfla şad u handan göftlümüz
Meclis-i yaranı gör kim mîr-i mîrânım gelür

Asitân-ı şehr-i hakîkatdan [ol] arzu idüp
Vâriş-i mürşid-i ‘âlem şSh-ı merdânım gelür
Hânkâh-i hazret-j Fethü’I-Ma’ârifde mukim
Bekle Ferdî ola ki rızâ-yı Rahmanım gelür

6

_ • _ _ / _ • _ _ / _ • _ _ / _ • _

109a

Ey göfiiil senden mi toğdı şu’Ie-i envâr-ı Hak
Toğmasa ger nür-ı Hakk itmez idin izhâr-ı Hak

Hakkı izhâr eylemektik sanma kim asan ola
Rüz [u] şeb sen eyledin mi virdini ezkâr-ı Hak

109b

Hakkı seven ‘âşık-ı sâdıkları gör Hak deyü
Çar erkân ile virmiş mürşide ikrâr-ı Hak

“Lahmike lahmî” rumûzm fark iden ‘ariflerin
Zahiri Hak bâtını hak her demi ebrâr:ı Hak

Ma’na-yı vahdâniyet-i hakîkiye irenin
Eylemişlerdir velî hem yogi Hak hem varı Hak

İki gözle görmeyenler bu cihanın nürını
Nice disün anlar ey dil yârı Hak ağyarı Hak

Hakkı görmek isteyen Hak gözi peyda eylesün
Hak göz ile görür varmış Ferdiyâ dîdâr-ı Hak

7

_ • _ _ / _ • _ _ / _ • _ _ / _ • _

109b

Zâhidâ gel kaçma bizden hâne-i ‘tevhide gel
Güş-ı can ile eşid hakkâne-i tevhide gel

“Fezkürüni ezkür[ü]küm”[113] müjdesinden al haber[114]
Cümle halikadır bu hoş i’lâne-i tevhide gel

110b

Zâtını gör kalb evinde mâsivâyı nefy idüp
Ayine-devrâna bak ‘irfane-i tevhide gel

Şabr u teslîm-i rızâ-yı i’tikâd ile kul ol
Çar erkân ile tur merdâne-i tevhide gel

[113] “Beni anın ki ben de sizi anayım.” Bakara, 152.
[114] Vezin ikinci tef’ilede aksamaktadır

Hazret-i Seyyid ‘Alî zabit yolunda Ferdiyâ

Ehl-i ‘aşkı da’vet it şâhâne-i tevhide gel

8

_ • _ _ / _ • _ _ / _ • _ _ / _ • _

110b

Ey gözüm nün uyan gel câmi’-i tevhide gel
Nüş idüp bir katremizi nâfi’-i tevhide gel

ilmine mağrur olursan turma ey kardaş heman
Gir erenler meclisine râıi’-i tevhide gel

Bildirir seni sana hem vech-i yâri gösterir
Uyanır kalbin gözün gel vâzı’-i tevhide gel

Geç senin [bu] benliğinden mahv ele sen ‘aşkıla[115]
Zâtını zikr eyleyüp gör sâki-i tevhide gel

Mürşidim Seyyid ‘Alî Sabit izinden Ferdiyâ
Bul Muhammed Ma’rifîyi şâfi’-i tevhide gel

9

_ • _ _ / _ • _ _ / _ • _ _ / _ • _

111b **I**

Oldı ervâh-ı sa’id nâ’il-i maksüd ezelî
Didi ol demde virüp ‘ahdile ikrara beli

Okunur hüsn-i kitabında anın hatt-ı celi
Eyledi zâtına mazhar tutup ol kudret eli

[115] Mısra’ yazmada şu şekildedir: كج سناك بناكدن محو اياه سن عشقاه

Kerem-i şâh-ı velayet esedullâh u velî
Ve ‘Aliyyu ve ‘Aliyyu ve ‘Aliyyu ve ‘Alî

II

Mustafa nûrına müştak semâvât [u] zemin
‘Arş [u] kürsîde ne (ki) mevcüd semavât [u] zemin

Kıl şefa’at bize yâ cedde’l-Haseneyn[116]
Lütfü ihsanına muhtaç heme-zâd [u] kevneyn

Kerem-i,şâh-ı velayet esedullâh u velî
Ve ‘Aliyyu ve ‘Aliyyu ve ‘Aliyyu ve ‘Alî

III

Gördük erkân-ı tarikat [heme bu] on iki pir
Cümleye oldı mürüvvet eyle olfdı] dest-gir

Seb’a-i ah ter-i eflâk cihan bedr-i münir
Hubb-ı evlâd-ı ‘Alî âhiri [bir] bâtını bir

Kerem-i şâh-ı velayet esedullâh u velî
Ve ‘Aliyyu ve ‘Aliyyu ve ‘Aliyyu ve ‘Alî

IV

112a Ana hadim olanın sânı gürühı nâcî
Kim ola vâsı]-ı dost gör[eyi]di ol şımacı

Zümre-i ehl-i hakikat bu rumuza râcî
Fakr [ü] ‘irfanın şerefi ser-tâcı[117]

Kerem-i şâh-ı velayet esedullâh u velî
Ve ‘Aliyyu ve ‘Aliyyu ve ‘Aliyyu ve ‘Alî

[116] Üçüncü tef’ilede eksiklik vardır.
[117] Üçüncü tef’ilede eksiklik vardır.

V

Bildik esrâr-ı muhabbet içeriden içeri
Refref-i ‘aşka ulaş menzil alup turma geri

Nokta sırrından alam der[i]sen ey dil haberi
Dâmen-i mürşide var tüy al haber-mu’teberi

Kerem-i şâh-ı velayet esedullâh u velî
Ve ‘Aliyyu ve ‘Aliyyu ve ‘Aliyyu ve ‘Alî

VI

Gülşen-i Hazret-i Ma’rifide efkendeleriz[118]
Vird[ü] ezkâr ile ger bülbül ü gül handeleriz

Mey-i canan ile sîrab-ı dil-i zindeleriz
Âl-i evlâd-ı Muhammed ‘Aliye bendeleriz

Kerem-i şâh-ı velayet esedullâh u velî
Ve ‘Aliyyu ve ‘Aliyyu ve ‘Aliyyu ve ‘Alî

VII

112b

Eyle yaz ismini yaz şükrile dâ’im
Ferdî Sanma ‘uşşâk-ı seher ola na’im Ferdî

Kimisi mest-i hârâbat kimi sâ’im Ferdî
Niceler subh u mesâ ‘aşkıla kâ’im Ferdî

Kerem-i şâh-ı velayet esedullâh u velî
Ve ‘Aliyyu ve ‘Aliyyu ve ‘Aliyyu ve ‘Alî

10

[118] Yazmada mısra “Gülşen-i hazret-i Fethü’l-Ma’rifide efkendeleriz” şeklinde kayıtlıdır, ancak vezin gereği “Felhü’l-” kısmı fazla olmalıdır

_ • _ _ / _ • _ _ / _ • _ _ / _ • _

112b

Hamdülillah kıldı teşrif hazret-i sultânımız

Canlar arzu ider idi geldi hoş cananımız

Âsumân-ı dilde pinhân idi toğdı şems ü mah
Nür-ı vechinden münevver oldılar ihvanımız

Gitdi firkat geldi rahmet oldı vuslat ey gözüm
Bayram itdik dost ile irdi dil-i handanımız

Halk-ı ‘âlem adın eşilmekle bilmez n’oldığın
Şükr idin ey ehl-i diller dost bizim mihmânımız

Evvel [ü] âhir [ü] âhir bâtını da hem gelen
Dâ’imâ Bâkî olan saçı devrânımız[119]

113a

Cümle asmanın müsemmâsın görüp kıldık sücud
Dü-cihanda Sabit oldı hüccet-i burhanımız

Zât-ı Hakka Ferdiyâ olduk şükür hakke’l-yakin
Zâtımız sıfatımız hem dînimiz îmânımız

11

• _ _ _ / • _ _ _ / • _ _ _ / • _ _ _

113a

Gönül sögle nezâketle ‘ayan Seyyid Ma’rifîden
Neler ihsan olur eyle beyan Seyyid Ma’rifîden

Tecellî eyler ol dâ’im cemâl-i bâ-kemâlinden
Hezâran şükr [ü] hamd olsun cenan Seyyid Ma’rifîden

[119] Üçüncü tef’ilede eksiklik vardır.

Gerek âhir gerek bâtın mürüvvet kenz-i lutfmdan
Toğar fasl-ı ilâhî anlayan Seyyid Ma'rifîden

Gelür hâl ehline dâ'im hüzün bâ-safâsından
Dabi fazl-ı 'inayet râyegan Seyyid Ma'rifîden

Şerî'at hem tarikat ma'rifet [hem] remz-i hakikat
'Aref dersin bilürdil-şâz olan Seyyid Ma'rifîden

113b

Bu 'ilmi kim bilür cSnâ olanlar mürşide vâsıl
Neler söyler neler ehl-i dilan Seyyid Ma'rifîden

Sürüp yüz hânkâh-ı 'aşkına şıdk-ı sadâkatle
Oku Ferdî hayât-ı câvidan Seyyid Ma'rifîden

12

. _ _ _ / . _ _ _ / . _ _ _ / . _ _ _

113b

Muhibb-i hânedân-ı Hakk olan gelsün bu meydâna
Arayup zâtını canda bulan gelsün bu meydâna

'Alî bâb-ı velâyetdir içi nür-ı nübüvvetdir
Meram ol şaha vuslatdır bilen gelsün bu meydâna

Bulanlar tevhid-i Hakkı ki artar dâ'imâ şıdkı
Damağı lezzet-i 'aşkı alan gelsün bu meydâna

Kaçup râh-ı dalâletden halâs olup o zulmetden
Cemâli feyz-i rahmetden gelen gelsün bu meydâna

Tarikat ma'rifet râhı hakikat 'arz idenlere
Budur bahr-i muhît-i 'aşk talan gelsün bu meydâna

114a

Erenler bezmine girüp ziya nûnnı feyz ile
Gönül âyînesin safî kılan gelsün bu meydâna

Muhammed Ma'rifî Sabit evine da'vet it halkı
Nida eyle heman Ferdî gelen gelsün bu meydâna

13

. _ _ _ / . _ _ _ / . _ _ _ / . _ _ _

1114a

Bihamdillah cihan içre gürüh-ı 'âşıkânız biz
Gürüh-ı 'âşıkânız hem muhibb-i hanedanız biz

Olup tilmîz-i mürşid mekteb-i 'aşka devam itdik
Okurız "men 'aref ' dersin bu remze 'âmilânız biz

Sürüp yüz dergah-ı Fethe'l-Ma'ârife sadâkatle
Tarîk-ı müstakim içre münîr-i sal ikanız biz

Huzür-ı bâ-şafâsında idüp ikrarımız tasdik
Şükür ser-tâcımız Sabit özünde dervişânız biz

Tarîk-ı nâzenîn-i.ak erenleme olup bende
Bu râh-ı Ma'rifide hâk-pây-ı kâmilânız biz

114b

Hakikat semerin arzu idüp o şah ile hem-rah
Olup sahrâ-yı vahdetde duhûl-i karhanız biz

Yedullah nünn ey Ferdî idüp gûşımıza menkuş
Gulâm-ı şâh-ı merdâmz mürid-i 'âli-şânız biz

14

_._ _/ _._ _/_._ _/_._

1 14b

Al-i evlad-ı Muhammed Mustafasın yâ Hüseyn

Nür-ı rahmet Mustafâ vü Murtazâsın yâ Hüseyn

“Nurun min nürin” buyurdı Fahr-ı ‘âlem şânına
Kurretü’l-’ayn-ı Habîb-i kibriyâsın yâ Hüseyn

Bende-i râh-ı hakikat can feda eyler sana
Bağrı başı Fatıma hayrü’n-nisâsm ya Hüseyn

Çünki nür-ı dîdeler menkûş-ı ‘arş-ı a’zamın
Hem ahî şâh-ı Hasanü’l-müctebâsın yâ Hüseyn

On iki makam içinde on iki erkân-ı pir
Hak tarîk-ı nazenine reh-nümâsın yâ Hüseyn

115a On iki cerâğ-ı ekber on iki mâh-ı münir
Cedd-i pâk-i hazret-i Zeyne’l-’abâsın ya Hüseyn

On ikidir şubh u samın sâ’ati kılsan nazar
Dost Muhammed Bâkîri mihr-i vefasın ya Hüseyn

Nice âşâr-ı kemâlin eyledi andan zuhur
Ca’fer-i Sâdıkla şıdk-ı evliyasın yâ Hüseyn

‘Âşık-ı sâdıklara lutf-ı sehâsın sen hemin
Müsa-i Kâzım ile ‘afv u ‘atasın yâ Hüseyn

On iki burç üzre devr eyler dem-â-dem nüh felek
Zahiren hem bâtınen ‘Alî Rızâsın ya Hüseyn

Şulb-i pâkindir Muhammedü’t-Takî ve hem Nakî
Hem Hasanü’l-’Askerî âl-i ‘abasın yâ Hüseyn

Mehdi-i sâhib-zamânı bildi mürşidin bilen
Kim ki bildi buldı sende Hak rızâsın yâ Hüseyn

Çâre-i ma’süm-ı pâkin bâğ-ı hüsnün gülleri
Bakmaya şükûfe-i büy-ı sarasın yâ Hüseyn
115b Ferdi-i aşüfte medh itmekde ‘âcizdir seni
Nür-ı zâtın hakkıçün ‘afv u hatâsın yâ Hüseyn

15

. _ _ _ / . _ _ _ / . _ _ _ / . _ _ _

I

115b Meded dost matemin cana eşitsün yâr u ağyarım
Neler oldı bize görsün felek tüysün bu gutlarım
Karalar bağlasun âh eylesün var ise ğam-hvârım
Efendim iki ‘âlemde meded-kârım budır zarım
Fenasın eyledi tebdil beka mülkine dil-dârım
‘Azizim mürşidim şahım benim devletli hünkârım

II

Cihanda kutb-ı sultân oldığın[ı] âşkâr itdi
Bilinsün kadri cün leyl[e]-i Kadri ihtiyar itdi
Bırakdı sırr-ı ‘aşkın ‘âşıküna yâdgâr itdi
Felek kan ağlayup matem dutup âhile zar itdi
Fenasın eyledi tebdil beka mülkine dil-dârım
‘Azizim mürşidim şahım benim devletli hünkârım

III

O kim Hak ‘ârif-i billâh zât-ı pak idi el-hak
Zihî hulk-ı hakikatle [habîb-i] Hak idi el-hak
Rumüz-ı “men ‘aref’de mürşid-i islâk idi el-hak
Ma’ârif esrarına külli âşinâ idi el-hak
Fenasın eyledi tebdil beka mülkine dil-dârım

IV

116a Bakup ol dîde-i bâtın ile mir’ât-ı cSnâna
Görüp kendin ‘ayan itdi dil-i âhirde pinhâna
Sivâyı terk idüp gitdi o demde vasl-ı Rahmana
‘ Nidâ-yı “irci’î”[120] emri irince mutma’in cana

[120] “Dön”, Fecr, 28

Fenasın eyledi tebdil beka mülkine dil-dârım
‘Azizim mürşidim şahım benim devletli hünkârım

V

O nesl-i pak [idi] ceddi Resül-i kibriyâ idi
Sahâvetde şecâ’atde ‘Aliyye’l-Murtazâ idi
Muhibb-i kurretü’1-ayn-ı Hasanü’l-Müctebâ idi
‘Uluvv-i menzili el-hak Hüseyn-i Kerbelâ idi
Fenasın eyledi tebdil beka mülkine dil-dârım
‘Azizim mürşidim şahım benim devletli hünkârım

VI

Şefi’ olsun dü-’âlemde bize Zeyne’l-’abâ şahım
Meded kılsun yolunda [hem] Muhammed Bakır ol mâhım
Be-hakk-ı Ca’fer-i Sâdık cemâli secde dil-gâhım
imam Müsâ-yı Kazandır o sultânım budur ahım[121]
Fenasın eyledi tebdil beka mülkine dil-dârım
‘Azizim mürşidim şahım benim devletli hünkârım

VII

Tarîk-ı müstakim içre ‘Alî Musa Rızâmız ah
Gönül ikliminin şahı Takî nûr-ı ziyamız ah
Cemâli sırr-ı Sübhânî Nakiyy-i muktedâmız ah
Hasanü’l-’Askerî tahkik bizim ol pîşvâmız ah
Fenasın eyledi tebdil beka mülkine dil-dârım
‘Azizim mürşidim şahım benim devletli hünkârım

VIII

116b Muhammed Mehdinin remzin okuyup düşse han Sabit
Safâlar bahş iderdi ‘âşıkân[ın]a da can Sabit
Dü-sad heftadına[122] târîb lutfında nihan Sabit
Ne gelür ne gider Ferdî cihana an-be-an Sabit
Fenasın eyledi tebdil beka mülkine dil-dârım
‘Azizim mürşidim şahım benim devletli hünkarım

16

[121] Mısra’ yazmada “İmam Mûsâ-yı Kâzım o sultânım budur kâr-ı ahım” şeklinde kayıtlıdır.
[122] dü-sad=200, heftad=70 olduğuna göre bu mısra’da verilen ölüm tarihi (1) 270/1853-54 yılına karşılık gelmektedir.

11 6b Mahrem-i Hakkın velî her nâtıkı meşhur olur
Güş iden erbâb-ı ‘aşk bir zevkıla mesrur olur

“Men ‘aref ‘ esrarına agâh olan sultân-ı dil
Ni’met-i ‘irfanile ihya olur meşkûr olur

Terk idüp hubb-ı sivâyı faknla fahr eyleyen
Hâk-i dergahında sol kim sanmanız mağrur olur

Sacid û mescûd olup ‘âbid ü ma’bûdın bilen
Zümre-i ‘uşşakda ol zâkir ü mezkûr olur

Hânkah-ı Hazret-i Fethe’l Ma’ârifde bugün
Sîretin sabit kılan ey Ferdiyâ mağfur olur

17

117a Ey diriğa bezm-i ‘aşka tek ü tenha ol da gel
Varlığın terk eyleyüp safi mücellâ ol da gel

Maksadın ma’büd ise var ğayr-ı maksûdın bırak
Vâcibü’l-vücûd ile mevcüd-ı sena ol da gel

Şu gibi her yana meyi itme hevâ-yı nârı bil
İr hakikat sırrına hâkile hem-pa ol da gel

Teslim-i râh-ı rızâ ol göresin zâtın nedir
Sürilüp bir buladan kâbil-i kimya ol da gel

Dost izin yüzin sözin gözet özünde dâ’imâ
Ferdiyâ fakr u fena ol nokta-i bâ ol da gel

DİVAN ŞİİRİNDE TEDA'İDEN TENEVVÜE YA DA ÇAĞRIŞIMDAN ÇEŞİTLEMEYE

Mine MENGİ*

İLMÎ ARAŞTIRMALAR, S. 11, 2001

Şiirin, iç bağlantılar izlenerek keşfedilebilen bir dünyası vardır. Bu dünyanın kurulmasında başlıca duygu ve düşünce, duygu ve düşüncenin biçimlenmesine yardımcı olan hayalle onların ortaya konacağı dil, ana unsurlardır. Yani şiir, önce zihin ve muhayyile sonra da dilin gücüyle ortaya çıkar. Duygu ve düşüncenin varlığıyla birlikte hayal; çıkış ya da başlangıç noktasıdır. Ancak, duygu ve düşüncenin hayalin de katkısıyla söze dökülerek yoğrulması ifadeyle gerçekleşmektedir. İfade kelimelerle sağlanır. Kelimelerle sağlanan ifadenin önde gelen amacı ise heyecan ve hayranlık uyandıracak anlama ulaşmaktır. Böylece, bütün güzel sanatlarda olduğu gibi duyguyla, düşüncenin sözle yoğrularak anlatıma ve anlama döküldüğü şiirde de basitten karmaşığa, somuttan soyuta, sözden anlama ve estetiğe ya da güzele doğru bir gelişme olduğu görülmektedir. Başka bir ifadeyle, duygu ve düşünceyle başlayıp, hayalle gelişen şiir; teda'i yani çağrışımlarla kademe kademe ya da basamak basamak iç bağlantılar kurularak tenevvü'e, ya da bugünkü dildeki karşılığıyla, kelimeler arası kurulan ilişkide çeşitliliğe, karmaşığa, çok anlamlılığa, soyuta ve güzele doğru yol alır...

Zihni bir sanat olan edebiyatın ve şiirin yukarıda değindiğimiz basitten karmaşığa, somuttan soyuta, güzele dolayısıyla heyecan ve etkiye yönelik ortaya çıkış serüveninde, bir yapı unsuru olarak çağrışımın yeri önemlidir. Çağrışım psikolojik olup sanatçının hayal gücü, zekâsı ve birikimiyle bağlantılıdır. Çağrışım karşılığı, eski dilde teda'inin kullanıldığını biliyoruz. Arapça bir kelime olan teda'i, davetten gelmektedir. Konu şiir olduğuna göre; davet edilenler ya da birbirini davet edenler nelerdir? sorusunu sorduğumuzda akla, şiirle ilgili olarak yukarda sözünü ettiğimiz duygu ve düşünce, hayalle onların zihinde yarattığı kavram ve tasarımları karşılayan kelimelerin aralarındaki benzerlik, yakınlık ya da karşıtlık ilişkileriyle birbirlerini hatırlatması gelir. Kelimeler arası kurulan ilişkide ayrıca, onların içinde biçim kazanacağı dil, dilin yoğurduğu anlam ya da anlamlar da akla gelmektedir. Konuyu biraz daha açacak olursak; teda'inin şiirle olan ilişkisi düşünüldüğünde; herhalde önce onun zihinde var olan düşünce, duygu ve muhayyelede yol alan hayalle bağlantısını dikkate almamız gerekir! Çünkü teda'inin çıkış ya da doğuş yeri şairin zihni ve muhayyilesidir. Zihin ve

* Prof. Dr., Çukurova Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü.

muhayyelede hareketle, daha sonra kelimelerle gerçekleştirilecek olan bir çağrışım alanına ulaşılır. Bu çağrışım alanının odak noktasında bir kavram, bir nesne, bir düşünce önceden belirlenmiş bir tasarım olarak bulunmaktadır. Sonra bu tasarıma bağlı olarak seçilmiş kelimeler arasındaki tedailerle sanatçı yol alır ve vermek istediği düşünceye.mesaja ulaşır.[123] Sanatçının varmak istediği düşünceye, vermek istediği mesaja tedailer yani çağrışımlar aracılığıylaulaştığını söyledik. Çünkü sanatçının şiiri ortaya koyusunda olduğu gibi okuyucuyla iletişim kuruşunda da tedailer önemlidir. Aslında şair okuyucuyla, okuyucunun zihninde yarattığı çağrışımlar aracılığıyla iletişim kurar; söylemek istediğini söyler.[124] Böylece çağrışım hem şiirin doğuşunda hem de onun okuyucuya aktarılmasında ayrı bir yere sahiptir.

Divan şiirinden söz edilirken onun her tarafı birbirine cevap veren kapalı bir alem olduğu; bu kapalı aleme, her kelimenin kendi anlam ve çağrışımlarıyla bir düzen içinde girdiği söylenir. Şüphesiz bu görüşte gerçek payı vardır. Beyit nazım birimi üzerine kurulduğu kabul gören eski şiirimizde beytin çoğu zaman tek başına ses, biçim ve anlam beraberliğiyle kurulan bir dünyasının olduğu; bu dün yada kelimelerin ses ve anlamlarıyla belli bir çağrışım alanı içinde yer aldıkları doğrudur. Bu özelliği divan şiirini zorlaştırdığı kadar sahip olduğu düzen sayesinde aynı zamanda kolaylaştırmaktadır da...Zorluk, geleneği yapan kültür temelini, dünya görüşünü, estetik anlayışını; telmih, teşbih vb. unsurları tanımamaktan, bilmemekten kaynaklanır. Geleneğin telmih, teşbih vb. unsurlarını tanımak ise çağrışım akışının sağlanmasında önemlidir. Ancak, bunlar tanındığı zaman iş kolaylaşır. Eski şiirimizin bu hem güç; hem de kolay ulaşılabilen dünyasına vereceğimiz örneklerle girmeye ve bu dünyanın kurulmasında tedainin önemini göstermeğe çalışalım.

Fuzûlî'nin tarîk-i nazma tab'ın müstakîm etmiş
Hayâl-i kametin kim bir eliftir i'tidâl üzre

Fuzûlî[125]

Yukarıdaki beyte şair, önce şiirle olan bağlantısını söyleyerek; daha doğrusu şair olduğunu belirterek başlamıştır. Sonra Fuzûlî'nin hangi nedenle şair olduğunu öğreniriz. Beytin ikinci dizesine geçince Fuzûlî, güzelin elife benzeyen boyunun ilhamıyla şair

[123] A. N. Tarlan tedainin şiirdeki önemi hakkında şunları söyler: "Tedai şairde her an ayrı tezahürler gösterir. Bunları muayyen kanunlara irca meseleyi en sathi noktasından kavramaktır. Edebiyatta bu tedai hadisesinin ne derece önemli rol oynadığı edebi eserlerin tetkikiyle açıkça anlaşılır. Sanat eserinin harici kabuğunu teşkil eden anasırı bertaraf edilirse edebi tekamülün bu tedainin şekil ve tarzında cereyan ettiği görülür." Edebi Sanatlar, İstanbul 1947, s. 17.
[124] Doğan Aksan, Şiir Dili ve Türk Şiir Dili, Ankara 1993, s.68 vd.
[125] Fuzûlî Dîvânı, haz.Prof. Dr. Kenan Akyüz, Süheyl Beken, Akçağ Yay., Ankara 1997, s.256. (Elif harfine benzeyen boyunun hayali, ilhamı, Fuzûlî'yi şairlik yoluna yöneltmiş, onu şair yapmıştır.)

olmuştur; şiir söylemektedir düşüncesine ulaşırız. Böylece şairin, beyte başlangıç noktasında zihninde güzelin boyunun bulunduğunu, çıkış noktasının hayal-i kamet olduğunu görür; buradan da şairin bu beyti söylemekteki amacının güzelin boyunu övmek olduğunu anlarız. Övülecek olan boyun zarafeti, inceliğidir. Dolayısıyla beyit, zarafet gibi soyut, estetik bir kavram üzerine oturtulmuş olup; boyun zarafeti, çağrışım alanındaki çıkış noktasıdır. Şair, soyut bir kavram olan boyun zarafetini öncelikle hayal-i kamet terkibiyle çağrıştırmıştır. Ulaştığımız bu noktadan sonra, şair güzelin boyunu nasıl övecek sorusu aklımıza gelir ya da şairin üzerinde durduğu ikinci konu bu olmalıdır diye düşünürüz. Zarafetinin dile getirilerek güzelin boyunu övme amacının esas olduğu beyitte şair, söz konusu övgüyü gerçekleştirmek için artık değişik çağrışımlara gitmek durumundadır. Böylece çağrışımın kapısı, önce hayal-i kamet terkibiyle aralanmış; buradan çağrışım muhayyelede yol alarak elif harfine atlanmıştır. Çünkü boyun hayali elif harfini çağrıştırır. Bu, gelenekteki hazır estetik kategoriden gelen bir çağrışımdır. Sevgilinin boyu eski şiirimizin bilinen teşbih geleneği içinde; düzgünlüğü, inceliği, uzunluğu vb özellikleri nedeniyle serviye, ar'ara, şimşada, elife vb. benzetilir. Burada, gelenekteki kullanımı daha yaygın olan kamet- serv benzetme ilişkisi yerine kamet- elif ilişkisine yer verilmiştir. Çünkü ; çağrışım açısından elif harfi yalnızca boyla değil şairlikle de ilişkilidir ve eliften şairliğe sıçrayış daha kolay sağlanmaktadır. Dolayısıyla şair; kamet-elif bağlantısını kurarak hazırdan, bilinenden ya da kolaydan yola çıkmış; daha şaire özgü olan ve etkileyici çağrışıma ise, buradan atlamıştır. Elif harfi ve kametten sonra onlarla ilişkisi bakımından çağrışım, tarik ya da tarik-i nazmda yani şiir yolunda yoğunlaşır. Kelimelerden ilki anlam bakımından doğruluğu; öteki ise düzeni, oranı çağrıştırır. Bu kelimelerden sonraki sıçrama tahtası müstakimdir. Müstakim kelimesiyle beyit daha anlaşılır duruma gelir; verilmek istenen temel anlam daha açık ortaya çıkar. Çünkü, Fuzûlî'nin tab'ın müstakim etmiş ifadesinde geçen tab' ve müstakim kelimelerinin de katılımıyla beyit, şairlik yoluna doğrulmak; şairliğe yönelmek; şairliği uğraş edinmek anlamını kazanmaktadır. Böylece beyitte, alışılmış, kalıp bir benzetme ilişkisiyle başlayan anlatım; kelimelerin anlam çağrışımlarıyla ulaşılan bir hüsn-i ta'lil aracılığıyla güzellik ve etkileyicilik kazanmıştır. Buradaki çağrışımda görüldüğü gibi hayal-i kametten sonra boyun elif harfine benzetilmesi suretiyle gelenekten yararlanılmış ve daha sonra basitten karmaşığa gidilerek; anlamda da, sevgilinin boyu, insanı şair edecek kadar güzeldir; övgüye değerdir düşüncesine ulaşılmıştır. Bu, çağrıştırılması amaçlanan ana düşüncedir. Ancak, şairliğe yönelmenin öncesinde hayal etmenin ve duygulanmanın gerektiği yani hayal

gücüne, heyecana, lirizme ihtiyaç olduğu da yan düşünce olarak çağrıştırılmıştır. Öte yandan, boy, elif ilişkisindeki kamet ve elif harfi zihinde yarattıkları biçimsel çağrışımın yanı sıra eski kültürdeki vahdet düşüncesini de sezdirirler. Böylece eski şiirimizin birçok örneğinde rastladığımız, beyit yapısının o kendi düzeninin gereği olan iç içe geçmiş ve düşündürme, sezdirme, duygulandırma aracılığıyla sağlanan anlam zenginliği burada da karşımıza çıkarılmıştır. Üstelik verilen örnek beyit, Fuzûlî'nin sanatçılığı açısından çok değişik, seçkin bir beyit olma özelliğine sahip olmayıp benzerlerine sık rastlaNâbîlecek bir beyittir. Şimdi de ifadesi daha farklı olmakla birlikte söyleniş amacı bakımından Fuzûlî'nin kine benzer aşağıdaki beyte bakalım.

O âfetin kadd-i nâziklerine sarf edelim
Ne mertebe suhen-i nâzikânemiz var ise

Nâbî[126]

Görüldüğü gibi bu beytin söylenme amacı da, güzelin boyunun inceliğini, zarafetini anlatmak daha doğrusu övmektir. Ancak tedai yani çağrışım akışı bakımından beyit âfetin kadd-i nazikteri(ne) terkibiyle daha başta okuyanı amaca hemen yönlendirdiği için bir önceki beyitte olduğu gibi yeni bir çağrışımla sağlanan "Güzelin boyunu şairlik gücümüzü göstererek övelim;(çünkü) o boya yakışan güzel övgüdür." düşüncesi ya da anlamı Fuzûlî'nin kindeki kadar etkileyici olamamaktadır. Estetik yönden fazla etkileyici olmasa bile burada da teda'i yoluyla, " Güzelin boyu zariftir. Şiirde güzelin boyunun tasviri özel kelime seçimini, ince anlatımı gerektirir. Şiirin, ince, lirik edalı olması güzelin boyunun övgüsü nedeniyledir " gibi birden fazla düşünce beyit içine yerleştirilmiş; tedai yoluyla beyitte tenevvüe yani çeşitli anlamların verilmesi, sezdirilmesi yoluna gidilmiştir. Aşağıdaki beyte gelince;

Tûl-ı emel 'alâkasının muktezasıdur
Gitdükçe çeşmi kaldığı ardınca sûzenin

Nâbî[127]

Nâbî'ye ait bu beyit de kuruluş biçimi bakımından gene teşbih aracılığıyla anlatılmak istenenin verildiği bir beyit olmakla birlikte temel düşüncesi, dolayısıyla üslubu öncekilerden farklıdır. Hakimane tarzda söylenmiş olan beyitte tamahkârlık, hırs anlatılmaktadır. Beyit, tûl-ı emel terkibiyle başlar. Tamahkârlık, hırs anlamlarını çağrıştıran bu terkiple, şair bize tasvir etmek, tanıtmak dolayısıyla üzerinde

[126] Nâbî Dîvânı, haz. Dr. A. Fuat Bilkan, Ankara 1997, s. 993/71) (Ne kadar ince, güzel sözümüz varsa onları o güzelin zarif boyunun anlatımına harcayalım.)
[127] age., s.795/442. (İğnenin dikiş dikerken gözünün (deliğinin) arkada olması tamahkarlığı yüzündendir.)

düşündürmek istediğini ortaya koymuş; önemi nedeniyle anılan terkibi başta vermiş; tedai konusu yapmıştır. Beytin tedai alanında bundan sonra süzen yani iğne kelimesi yer almaktadır. Çünkü beytin üzerlerine inşa edildiği ana kelimeler bu ikisidir. Tûl-ı emel suzene benzetilerek anlatılmıştır. Burada tûl-ı emel-sûzen ilişkisinde tezata dayanan bir çağrışım ilişkisinin kurulması dikkat çekicidir. Çünkü tûl-ı emel terkibinin çağrıştırdığı hırsın büyüklüğü, sonsuzluğu ile iğnenin hele iğnenin gözünün küçüklüğü arasındaki tezatı da düşündürerek hırs, başarılı biçimde anlatılmıştır. Tezata dayalı yapılan bu çağrışım, divan şairinin, beytin ya da şiirin etki gücünü artırmak amacıyla oldukça sık baş vurduğu bir anlatım yöntemidir. Öte yandan, tezata dayalı benzerlik ilişkisi kurulurken, bu benzerlik ilişkisinin kurulmasında divan şiirinin anlatım yollarından olan neden-sonuç ilişkisinden de yararlanılmıştır. Bu anlatım tekniğine bağlı olarak beytin suzenden sonra yer alan tedai halkalarından üçüncüsü çeşm kelimesiyle sağlanır. Çeşm, kinayeli kullanılmış; ardında çeşmi kaldığı ifadesiyle mecazi anlam kazanmış, birlikte kullanıldığı bu kelimelerle gözü arkasında kalmak deyimini çağrıştırmıştır ki aslında beytin başındaki tûl-ı emelle sonundaki sûzenin birleştikleri tedai noktası da böylece ortaya konmuştur. Beyitte var olan alâkasının muktezasıdır ve güdükçe kelimelerinin beyte katkısı ise anlamı daha açmak, daha güçlendirmek olduğu kadar, suzenle bağlantılı kurulan hüsn-i ta'lili de sağlayarak beyte estetik yönden nitelik kazandırmak; çarpıcı, etkileyici anlam katmaktır. Böylece şair; hırsın, tamahın sürekliliğini, sonlu olmadığını beytin kelime kadrosuyla sağlanan çağrışım akışı içinde bizi düşündürerek etkileyici bir biçimde anlatmıştır. Bir de Nedîm'in aşağıdaki ünlü beytine bakalım:

Ayağın sakınarak basma aman sultânım
Dökülen mey kınlan şîşe-i rindân olsun

Nedîm[128]

Bu beyitte, bizi şair tarafından ulaştırılmak istenen ince, zarif anlama götüren yolda karşımıza önce sultânım kelimesi çıkar. Beyitteki çağrışımların odağı bu kelimedir. Her iki dizeyle olan anlam bağlantısı nedeniyle bu ana kelime ilk dizenin sonuna, sihr-i helâl sanatı yapılarak da ikinci dizenin başına konmuştur. Böylece çağrışım zincirinin kurulması için beytin düzeninde kelimeye özel bir yer verilmiştir. Oradan ayağını sakınarak basma cümlesine geçeriz. İlk dizede sakınarak kelimesinin anlamını pekiştiren bir de aman kelimesi yer almıştır. Buraya kadarki anlamda, sevgiliden yapması istenen bir isteğin olduğu düşüncesine ulaşırız. Beyit etkileyici, bize

[128] Nedîm Divanı, İst. 1340, s. 200 (Sultanım, dökülen içki, kırılan rindlerin şişesi olsun, yeterki sen (içki meclisinde) ayağını sakınarak basma)

duygu yoğunluğunu, estetik hazzı yaşatıcı anlamını ise ikinci dizenin çağrıştırdıkları ve tenevvü ile tamamlanan çağrışım bütünlüğü içinde kazanır. Anlaşılacağı gibi şair beyti, sevgiliyi bezmde teklifsiz yani senlibenli olmaya davet etme düşüncesi üzerine kurmuştur. İkinci dizede bize bezmi çağrıştıran mey, şîşe ve rindân kelimelerine yer verilmiştir. Dizedeki dökülen .... kınlan ...olsun kelimeleri de bezm yani içki meclisi atmosferini bize hatırlattığı gibi şair, esas olarak meclisteki eli ayağı birbirine dolaşan sakinin daha doğrusu sevgilinin ürkekliğini, çekingenliğini sezdirmektedir. Sevgiliye; "ürkek, çekingen davranma; bezmde rahat ol; benimle senlibenli ol" çağrısı yapılmakta; okuyucuya da bu sez-dirilmektedir. Beytin başarısı, çarpıcılığı da dolaylı anlatıma dayanan işte bu hatırlatma ve sezdirmelerle sağlanmaktadır.

Çağrışım zincirini izleyerek çağrıştırılmak istenen değişik anlamlara ulaştığımızı göstermeye çalıştığımız yukarıdaki beyitlerden sonra, eski şiirimizde tedainin önemini daha iyi vurgulayabilmek için birde tedaiye aşağıda verilmiş olan gazellerden ilkinin bazı beyitlerine ikincisinde de gazelin bütünlüğü içinde bütün beyitlerine bakalım ve gazelin birbirini izleyen beyitlerindeki kelimeleri, onların zihinde yarattıkları çağrışım akışını ve bu akışla birlikte bizi hangi düşüncelere ulaştırdıklarını görelim.

Şevkiz ki dem-i bülbül-i şeydâda nihânız
Hûnuz ki dil-i gonca-i hamrada nihânız

Biz cism-i nizâr üzre döküp dâne-i eski
Çün rişte-i can gevher-i ma'nâda nihânız

Mahrem yine her hâlimize bâd-ı sabâdır
Dâ'im şiken-i zülf-i dil-ârâda nihânız

Neşâtî[129]

Sebk-i Hindi şiirinin özelliklerini taşıyan Neşâtî'nin ünlü nihânız redifli gazelinin verdiğimiz örnek beyitlerindeki çağrışım odağı da bizce, redif olarak seçilmiş olan nihânız kelimesidir. Kelime şairin ya da insanın iç dünyasının tanıtılacağı başka kelimelerin seçimiyle desteklenmiş; tedai konusu yapılmış; sağlanan tedailer aracılığıyla gazelde tenevvüe gidilmiştir. Bu amaçla önce, içteki şevk, coşku, arzunun sürekliliği çılgın bülbülün soluğu, şakıması ile özdeşleştirerek verilmiş; sonra goncanın

[129] Neşâtî Divanı, haz. Mahmut Kaplan, İzmir 1996, s.117, (Çılgın bülbülün soluğandaki (şakımalarındaki) arzuda gizliyiz.. Kırmızı gül goncasının gönlündeki kanda saklıyız. Zayıf bedenimiz üzerine gözyaşı damlalarını dökerek can ipliğindeki anlam incisinde gizleniriz. Bizim her halimizi bilen yalnızca sabah esintisidir. Biz (im gönlümüz) sürekli sevgilinin saçının kıvrımında gizlidir.)

kapalılığı ile dil yani gönül ve kanla goncanın kırmızılığı arasında tedai sağlanmıştır. Bunu cism-i nizâr, dâne-i eşk, rişte-i can izlemiş; bu tamlamalarla iç dünyadaki çalkantı, gönüldeki üzüntü sezdirilmiş; son beyitte ise insanın yalnızlığı,insandaki yalnızlık duygusu ilk dizede dolaylı yoldan anlatıldıktan sonra ikinci dizede sevgilinin saçının büklümünde gizlenmek ifadesiyle insanın, şairin iç dünyasının aşkla bağlantısı çağrıştırılmıştır. Böylece, değişik benzetmeler, gelenekte var olan bâd-ı sabânın insanın haline mahrem olması ve sevgilinin zülfünün kıvrımında aşığın gönlünün saklı olması gibi tasarımlarla insanın ya da şairin iç dünyasının gizli olan, kişiye özgü olan durumları anlatılmıştır. Redif olan nihânız yani gizliyiz kelimesi de beyitlerde izlenen çağrışım zincirinin önemli halkası olarak her beyitte yer almıştır.

Göricek hüsnün ‘inân-ı ihtiyar elden gider
Tıg-ı hışmı lutf et ey çabük-süvâr elden gider

Başın için nakş edip ayağa salma ‘âşıkı
Reng-i hınnâ-yı melâhat ey nigâr elden gider

Gırra olma bunca mürg-i dil şikâr etdim deyü
Akıbet şehbâz-ı hüsn ey şehriyâr elden gider

Mürg-veş el üzre tut ‘âşıklara rağbetler et
Bu taravet âhir ey kaddi çenâr elden gider

Zâtî-i mûra elinden geldiğince eyle lutf
Hâtem-i hüsn ey Süleymân-iştihâr elden gider

Zatî[130]

Tamamını verdiğimiz bu gazelin redifi olan elden gider, beyitlerde geçen hüsnün, melahat, hüsn, taravet kelimeleriyle birlikte güzellik geçicidir düşüncesini çağrıştırmaktadır. Bu düşünce bize daha ilk dizede verilmiş; ayrıca her beytin ikinci dizesinde de sürekli tekrarlanarak beyitlerdeki bu ortak anlam pekiştirilmiş; güzelliğin geçiciliği vurgulanmıştır. Birbirini anlamca destekleyen beyitlerin birinci beyit

[130] Fahir İz, Eski Türk Edebiyatında Nazım, İstanbul 1966, s.240 (Güzelliğini gördüğümde kontrol dizgini elden düşer. Ey usta(hızlı) binici öfke kılıcını vur (öfkeyle bak) çünkü güzelliğinin etkisi geçer. Ey sevgili, başın için işveyle âşığı ayağa düşürme(kınanacak duruma düşürme); çünkü güzellik kınasının rengi (hilesi) geçicidir. Ey sevgili bu kadar çok gönül kuşu avlamış olmaktan gururlanma, kibirlenme; çünkü güzellik kuşu (doğanı) sonunda elden gider. Ey çınar boylu sevgili: Âşıklara ilgi göster; onları kuş gibi el üstünde tut. Çünkü gençlik geçicidir. Gün gelir elden gider.)

dışındaki ilk dizeleri de kendi aralarında ortak başka bir düşünceyi çağrıştırmaktadır. Bu dizelerin teda'i konusu; "Mademki güzellik geçicidir; o halde güzellik geçmeden ne yapılmalıdır?" sorusunun cevabına ilişkindir. Sorunun cevaplan gene bizi ortak bir düşünceye ya da anlama götürecek biçimde sıralanmıştır: Aşık ayağa düşürülüp yalvartılmamalıdır. Aşıkların çokluğuyla gururlanılmamalıdır. Aşığa ilgi gösterilmeli, el üstünde tutulmalıdır vb. Ancak beyitlerin kuruluşunda kullanılan ve bizi söz konusu anlamlara götüren kelimelerin çağrıştırdıkları ortak temel anlam," Aşığın sevgiliden beklediği ve istediği ilgidir; sevgisine karşılık görmektir" düşüncesinde yoğunlaşmaktadır. Nitekim bu düşünce de hemen ilk beyitte " Tıg-ı hışmı lütfet" ifadesiyle çağrıştırılmıştır. Çünkü lütfedilecek olan öfke kılıcı yani bakış, ilginin göstergesidir. Böylece gene geleneksel estetik bir kategoriden, bir kalıp istiareden yararlanılarak söylenmek istenen söylenmiş; ayrıca söz konusu temel anlam, mahlas beytinin ilk dizesi olan;" Zâtî-i mûra elinden geldiğince eyle lutf" cümlesiyle sonda da tekrarlanarak pekiştirilmiştir. Gazelin arka arkaya sıralanmış olan beyitlerindeki anlam çağrışımlarının akışında, beyitlerde geçen 'inân-ı ihtiyar, tıg-ı hısm, reng-i hınna-yı melahat, şehbâz-ı hüsn, Zâtî-i mûr, hâtem-i hüsn gibi izafet-i teşbihiyyelerden yararlanılmış; renkli görsel bir tablo çizilmiştir. Bu gazelle ilgili dikkat çekici başka bir özellik de, tığ, reng-i hınna, şehbaz, hatem, işlevlerinin nitelikleri bakımından hızlılığı, geçiciliği, uçuculuğu, değişkenliği çağrıştırırken; hısm, melahat, hüsn ile güzel ve güzellik bağlantısı kurulabilmekte; böylece söz konusu dizelerin hepsinde değişik hayallerle yaratılan birbirinden farklı benzetmeler aracılığıyla güzelin değişken; güzelliğin ise geçici olduğu anlamı; diğer kelimelere fazla ihtiyaç duyulmadan terkiplerin kuruluşunda seçilen kelimelerle de çağrıştırı-labilmektedir. Ancak redif olan elden gider; beyitler arası kavram ortaklığı ve çağrışım kolaylığı sağlaması bakımından başka bir ifadeyle gazelin yek-aheng bir gazel görünümü kazanması açısından gazelde farklı bir yere sahiptir. Ayrıca beyitlerin ikinci dizelerinde tekrarlanan ey ünlemiyle ikinci kişiye yani sevgiliye seslenilerek gazelin yapısına uyan sesleniş sağlanmıştır.

Öte yandan gazelde, benzetme sanatlarına dayalı terkipli dil kullanımı biçim bakımından da aynı biçimsel çağrışımın gerçekleşmesine yardımcı olmaktadır. Esasen şiirin anlamıyla biçimsel yapısı birbirinden ayrı düşünülemez. Başka bir ifadeyle anlam kelime düzeninin dışında olmayıp, kelime düzeniyle sıkı sıkıya bağlantılıdır. Bu söylediğimizle, kelimeler arası anlam çağrışımının yanı sıra hatta onun gereği olarak, şiirde bir de biçimsel çağrışımın varlığına işaret etmek istiyoruz. Çünkü şiir yapısı gereği ayrı ayrı ses, biçim ve anlam bakımından kendi içinde uyumlu çağrışımlara yol

açan bir bütün olmak durumundadır. Ancak kuruluşa göre bazen biri bazen de öteki şiirin yapısında öne çıkar. Ne demek istediğimizi gene örnek vererek açıklamaya çalışalım.

Ruh-ı zîbâsını vasf eyler isem sem' utanur
Kad-i bâlâsını yâd eyler isem söz uzanur

Nâbî[131]

Görüldüğü gibi yukarıdaki beyitte sevgilinin yanağı ve boyu birlikte övülmekte; ruh ve kad kelimeleri beytin anlamının ortaya çıkmasında çağrışım açısından başı çekmektedir. Nitekim bu amaçla, ruh beytin ilk ; kad ise ikinci dizesinin başında yer almış; yani ilki eskilerin ifadesiyle beytin sadrı ikincisi ise ihtidası olmuştur. Gerek ruhun gerekse kaddin övgüye değer nitelikleri olan parlaklık ve uzunluk; tamlama ilişkisi içinde hemen söylenerek övgü kısa ve açık olarak yapılmış; ancak söz konusu övgü, şem'in utanması ve sözün uzaması istiareye dayalı çağrışımlarla ifade güzelliği daha doğrusu estetik değer kazanmıştır. Ancak bu beyitteki tedai, anlam tedaisiyle birlikte daha çok beytin kuruluş biçimiyle bağlantılı olup biçimseldir. Beytin dizeleri arasındaki tenazur ilişkisi beytin kuruluşuna bakıldığında dikkati çeken ilk husustur. Beyitteki simetri ruh-ı ziba, kad-i bala terkipleriyle birlikte vasf eyler isem, yad eyler isem ve ş em' utanur, söz uzanur ifadeleriyle paralel kullanım birliği ve bütünlüğü içindedir. Ayrıca ses ve kelime tekrarlarına dayalı ses çağrışımı da beytin iç ahenginin sağlanmasına neden olmuştur. Kısacası biçim ve bir bakıma paralel biçimsel çağrışımlarla sağlanan ses çağrışımları beyitte biçim ve sesin öne çıkmasına neden olmuştur.

Güller kızarır şermile ol gönce gülünce
Sünbül ham olur reşkile kâkül bükülünce

Fıtnat Hanım[132]

Yukarıda sözünü ettiğimiz Nâbî'nin beytinden sonraki Fıtnat Hanım'a ait ikinci beyitte de ilkine benzer simetrik kuruluş görülmektedir. Gene neden-sonuç ilişkisi üzerine dayandırılan anlatımda önceki beyitten farklı olarak her iki dizede de cümlenin kuruluşu bakımından önce sonuç sonra da neden verilmiştir. Fıtnat Hanım'ın yaptığı böyle bir biçimsel düzenleme de anlam çağrışımının sağlanmasında pekiştirici olmuştur.

[131] Nâbî Divanı, s.509/69; (Güzelin parlak yanağını anlattığımda mum güzelin yanağı kadar aydınlık olmadığı için utanır. Uzun boyunu anlattığımda da söz uzar gider.)
[132] Eski Türk Edebiyatında Nazım, Metinler, haz. Fahir İz, İstanbul 1966, s.421, (O gonca ağızlı güzel güldüğünde güller utanarak kızarır; o güzelin saçı büküldüğünde sünbül kıskanç lığından iki büklüm olur.)

Ancak çağrışım açısından söz konusu biçimsel düzenlemeye ya da biçimsel çağrışıma eski şiirimizde sıkça rastlanır. Aslında beyitte verilmek istenen düşünce, hedeflenen anlam bakımından da beyit fazla bir özellik göstermemektedir. Bu beyitte de güzelin gülüşü, saç büklümünün güzelliği, etkileyiciliği anlatılmakta daha doğrusu övülmektedir. Beyitlerin üstüne kurulduğu hayal unsurları ise; gonca, gül, kakül, sünbül olup Fıtnat Hanım ; bu unsurlar arasındaki benzerlik ilişkisiyle başlattığı şiirini; güzelin gülüşünü, saç büklümünü övebilmek için; gülü, sünbülü çağrıştırırken nitelikleri bakımından daha geri konuma koyarak; öveceklerini öne çıkarmıştır. Bunu yapabilmek için de bir önceki beyitten farklı olarak ikinci plandaki gül ve sünbülü başta vermiştir. Aslında gülün utanması, sünbülün kıskanması yoluyla yapılan kapalı istiareye dayalı soyut güzellik kavramlarını somutlaştırmakta Fıtnat Hanım'ın kullandığı bu tür mecazi ifade kalıplarından divan şairi estetik anlatımda oldukça sık yararlanır. Bunlar istiareye dayalı çok rastlanan alışılmış çağrışım kalıplarıdır. Çağrışımda bilinenden ya da kolaydan yola çıkmayı yeğleyen şaire de bu nedenle gül ve sünbülü önce söylemiş olmalıdır.

Bağa girdim ser-i kuyun anıp efgân etdim
Gül görüp yâdın ile çâk-ı girîbân etdim

Fuzûlî[133]

Bu beyitte de hemen göze çarpan biçimsel bir çağrışım alanı bulunmaktadır.Bağa girmek - ser-i kuyun anmak-efgan etmek (bağ-ser-i kuy-efgan) ile gül görmek-yad etmek ve çak-ı girîban etmek (güt-yad-çak-ı girîban) biri ötekinin nedeni konumunda neden-sonuç ilişkisine dayanan bir sırayla ve beyitin dizelerinde simetrik bir düzen içinde verilmiştir.Yukarıda çağrışımı sağlayan ve bir olay üslubuyla verilen bag-ser-i kuy-efgan kelimeleri ile alttaki gül-yad-çak-ı girîban kelimeleri bir çağrışım zincirini sürdürdükleri gibi beyit içindeki görevleri de aynıdır. Beyitte şairin amacı sevgiliye duyulan özlemi anlatmaktır. Sevgiliye duyulan özlem ; özlemle bağlantılı anlam, anıp efgân etdim ve yâdın ile çâk-ı girîbân etdim cümleleriyle dolaylı olarak verilmiştir. Özlem ya da onun masdar biçimi özlemek; temel anlamı hatırlamak, akla getirmek olan anmak ve yad etmek fiillerinin yan anlamıdır. Ancak, anıp ve yadın ile kelimeleri bizi beytin söylenme amacı olan bu anlama götürecek çağrışım zincirinin ilk halkalarıdır. Aynı fiil beyitte iki kez tekrarlanarak hatırlamak, akla getirmek anlamları vurgulanmış; buradan efgân etmek ve girîban çak etmeğe geçilerek anmak eylemenin

[133] Fuzûlî Dîvânı, s.227/199 (Gül bahçesinde senin bulunduğun yeri anıp ağladım. Gül görüp seni hatırlayarak yakamı yırttım; yokluğunda dövündüm..)

sonucu çağrıştırılmıştır. Aşağıda verilecek başka bir beyitte de özlem düşüncesi vardır. Ancak burada öncekinden farklı olarak beytin temel anlamının çağrışımında ön plana rakip çıkarılarak; kıskançlık psikolojisi vurgulanmakta; özlem ise ikinci planda bırakılmaktadır.

Hâr-ı gamda ‘andelîb eyler figân u zarlar
Goncalarla salınur sahn-ı çemende harlar

Bâkî[134]

Yukarıdaki beyitte ise birlikte kullanılan har, gam, ‘andelîb, figân u zarlar ve gonca kelimeleriyle sağlanması amaçlanan tedai konusu âşık, sevgili ve rakip üçlüsü arasındaki ilişkidir. Eski şiirimizde gene sık rastlanan bu tema, gül, bülbül, diken ilişkisine bağlı telmih motifine dayandırılmış; böylece beyitte kastedilen anlam çağrışımı yapılmıştır. Bu beyitte de yukarıda örneklerini verdiğimiz neden-sonuç ilişkisine dayalı biçimsel çağrışım gene karşımıza çıkmakta ve birinci dize ikincinin nedeni olarak beyitteki yerini almaktadır.

Katre-i şîr gibi damladıgınca şebnem
Gonceler ağız açar nitekim etfâl-i sigar

Gûş-ı mâhîye takar sanki gümüşden halka
Nazil oldukça su üzre katarât-ı emtâr

Mesîhî[135]

Mesîhî’nin ünlü Bahariyye’sinde bulunan yukarıdaki beyitlerde de bahar tasviri yapılmaktadır. Tasvir gereği her iki beyitte de biçimsel olarak teşbihe dayalı çağrışımlarla kurulan şiirin yapısı içinde beyitlerden ilkinde tedai konusu gonca, ikincisinde ise suyun üzerindeki katarât yani su kabarcıklarıdır. Gonca, şairin muhayyelesinde süt emmek için ağız açan çocuğu; su üzerindeki kabarcıklar da balıkların kulaklarına gümüş halkalar takılması gibi değişik bir imajın şairin muhayyelesinde yaratılmasına vesile olmuştur. Bu beyitlerdeki çağrışım odağı da teşbihe dayandırılan farklı hayal gücü üstüne oturtularak beyitleri estetik yönden başarılı kılmıştır.

[134] Bakî Divanı, haz. Sabahattin Küçük, Ankara 1994, s. 153/85 (Gam (kıskançlık) dikeni bülbülü ağlatıp inletir. (Çünkü) çimenlikte dikenler, goncalarla birliktedir.)
[135] Mesilî Divanı, haz. Mine Mengi, Ankara 1995, s.42/8. (Çiğ tanesi goncaların üstüne süt damlası gibi düşünce; goncalar sanki süt emen küçük çocuklar gibi ağız açarlar. Suyun yüzünde oluşan su kabarcıkları da, sanki balıkların kulaklarına gümüşten halkalar takarlar.)

Şimdi de aşağıdaki beyitlere bakalım. Bu beyitlerde öncekilerden farklı olarak çağrışımda ses tekrarlarının ve benzerliklerinin öne çıktığını görüyoruz.

Leylî deme şem'-i meclis-efrûz
Mecnûn deme âteş-i ciger-sûz

Leylî deme cennet içre bir hür
Mecnûn deme zulmet içre bir nur

Leylî deme evc-i hüsne bir mân
Mecnûn deme mülk-i 'aşka bir şah

Leylî deme bir yegâne-i dehr
Mecnûn deme bir fesâne-i şehr[136]

Leyla vü Mecnun'dan alınmış olan yukarıdaki beyitlerde Leyla'nın güzelliği ile Mecnun'un aşkı anlatılmakta daha doğrusu tasvir edilmektedir. Her beytin ilk dizesindeki Leylî deme ve ikinci dizelerin başındaki Mecnun deme ifadeleri tekrarlanarak ; önce beyitlerin çağrışım odaklan Leyla ve Mecnun olarak verilmekte; sonra Leyla'nın güzelliği ile Mecnun'un aşkı mecazi anlatımla dile getirilmektedir. Ancak birbirini izleyen beyitlerde Leyla'nın güzelliği ile Mecnun'un aşkı Leylî deme ve Mecnun deme ifadelerindeki ses tekrarlarıyla birlikte bu kalıp cümleleri izleyen, beyitlerin ikinci bölümlerindeki ses tekrarlarıyla da pekiştirilmekte, güçlendirilmektedir. Beyitlerin dizeleri yapı bakımından mütenazır ve mütevazı yani simetrik ve paraleldir. Beyitlerdeki deme kelimesinin çağrışım açısından önemli bir konumu vardır.Şair okuyucuyla iletişim kurma amacına yönelik demeyi kullanır. Adeta bir seslenme şiiri oluşur. Deme(yin) hur(dur) ; Deme(yin) nur (dur) şeklinde kullanılan eksiltil! cümlelerle anlatımın etki gücü artırılmıştır. Her beyitin dizelerindeki kelime sayılarının eşit oluşu, şiirin ses yapısıyla bağlantılı olduğu gibi biçim yapısıyla da bağlantılıdır. Söylenenleri özetleyecek olursak; gene bir tasvir bölümünü oluşturan yukarıdaki örnek beyitlerde bu sefer çağrışım, ses ve kelime tekrarlarıyla, eşitlikleriyle güçlendirilmiş; birbirini izleyen beyitler arasında anlam, ahenk ve biçim düzeni

[136] Fuzulî, Leylâ ve Mecnun, haz. M. Nur Doğan, YKY, istanbul 2000, s. 166. (Leylâ değildi: meclis aydınlatan bir mumdu. Mecnun değildi; yürek yakan bir ateşti. Leyla değildi; sanki cennetin içerisinde bir huriydi. Mecnun değildi; sanki karanlığın içinde bir ışıktı. Leyla değildi, sanki güzellik göğüne bir aydı. Mecnun değildi; sanki aşk ülkesine bir şahtı. Leyla değildi; sanki dünyanın biriciğiydi. Mecnun değildi; şehirde dolaşan bir efsaneydi..)

sağlanmış, sağlanan ses, biçim ve anlam tedaileriyle beyitler estetik değer kazanmışlardır. Kısacası, Leyla vü Mecnun mesnevisinin tasvire dayalı yukarıdaki beyitlerinin akışında sesler, kelimeler arası sağlanan çağrışımlar önemlidir ve anlamın ortaya çıkmasında olduğu kadar estetik heyecanın sağlanmasında da etkin rol oynamaktadır

Sonuç olarak divan şiirinde dilin kullanımına bağlı olarak bir düşüncenin, bir duygunun tasarımının anlam olarak ortaya çıkışında çağrışımlar önemlidir. Çünkü şair şiirde çağrışımlar aracılığıyla yol alır; söylemek istediğini ya da istediklerini söyler ve okuyucuyla iletişim kurar. Şiir dilini yapan kelimelerdir; dolayısıyla kelimeler çağrışım açısından ayrı bir yere sahiptir. Bir beyit ya da bir manzum metinde, şairin vermeyi hedeflediği anlam ya da anlamlara göre kelimelerle sağlanan çağrışım alanının odak noktasını oluşturan bir ya da birkaç kelime bulunur. Yukarıda verilen örneklerdeki; hayâl-i kamet, tûl-ı emel, ruh-ı zîbâ, gonca, kâkül, har, şebnem vb. olduğu gibi...Redif, tedaiden tenevvüe gidişte önemli olup nihanız örneğinde olduğu gibi yalnız başına çağrışım odağı olabileceği gibi elden gider örneğindeki gibi başka kelimelerle birlikte de çağrışım odağı olabilir. Ancak her kelime başka kelimelerle ses, biçim ve anlam ilişkisinin sağlanması için seçilmekte; ayrıca çoğu zaman kelimeler arası sağlanan anlam ilişkisinde bir değil birden çok anlamın verilmesi amaçlanarak kelimeler beyit ya da manzum metin içindeki yerlerini almaktadırlar. Böylece bir beyit, bir çağrışım noktasından başlayarak çeşitli çağrışımlar, hatırlatmalar, sezdirmeler, anlam ya da anlamlar aracılığıyla ve ses açısından sağladığı olanaklarla etkili olmaktadır. Aslında başta da belirtildiği gibi şiirin önde gelen amacı etkilemek, heyecan vermek, güzel ve güzellikle karşılaştırmaktır. Bu durumda güzellikle, etkileyicilikle bağlantılı olarak düşünülen bir kavram, bir tasarım bizi değişik anlamlara götürecek çeşitli çağrışımların odak noktasıdır.Bu odak noktasının yeri, konumu şairin kelime istifine göre değişmektedir. Söz konusu odak noktasının bulunmasında da metnin anlaşılması gereken anlamlarını bilmek gerekir. Anlam, anlatımla sağlanan düzene başka bir deyişle kelime istifini yapan çağrışımlar zincirine bağlıdır. Burada karşımıza tenevvü çıkar. Tenevvü, seslerle, kelimelerle, hatırlatma, sezdirmelerle, daha da önemlisi okuyucuyu değişik düşünce ya da anlamlara ulaştırarak yapılır. Tenevvü tedai aracılığıyla sağlanır ancak, tedai ile tenevvü birbirinin içinde varlık gösterir. Şiir çözümlemesi de çağrışımları dikkate alarak şairin vermek istediğini anlamlandırmakla gerçekleşir.

Bir beytin ya da şiirin çağrışım zinciri izlenirken şairin kendi zamanının sosyal, kültürel ortamının, estetik anlayışının etkisinde olduğunu unutmamak gerekir. Bu

nedenle özellikle divan şiirinin anlaşılmasında ve anlatılmasında çağrışımların yakalanması için geleneğin tanınması, bilinmesi zorunludur. Daha açık bir ifadeyle, divan şiiri söz konusu olduğunda, eski kültürün tanınması, şiiri yapan estetik değerlerin bilinmesi gerekir. Yukarıdaki örneklerde görüldüğü gibi bunların bir kısmı eski edebiyat geleneğimizin varlığında yer alan teşbih, istiare, telmih vb. hazır unsurlardır. Hemen her şair, şiirdeki çağrışım alanı içinde hareket ederken hazır kalıplar olarak bunlardan yararlanır. Okuyucu da bunları bilmek durumundadır. Bilmemesi çağrışım akışını dolayısıyla şairin okuyucuda yaratmayı hedeflediği, duygu, anlam yoğunluğunu, estetik etkiyi sınırlandıracak hatta engelleyecektir. Sözümüzü bağlarken daha önce belirttiğimiz divan şiirinin her tarafı birbirine cevap veren kendine özgü bir dünyasının olduğu görüşünü tekrarlıyor; bu dünyaya her kelimenin kendi anlam ve çağrışımlarıyla bir düzen içinde girdiği dikkate alınırsa şiirin bu özelliğinin okuyucuya eski şiirimizin dünyasına girişte kolaylık sağlayacağını hatırlatıyoruz.

TÜRK TASAVVUF EDEBİYATINDA DEVRİYYE VE SUN'ULLAH GAYBÎ'NİN DEVRİYYESİ

Bilal KEMİKLİ

İSLÂMÎ ARAŞTIRMALAR, C. 13, S.12 (2000)

GiRİŞ

Sun'ullâh-ı Gaybî. Orta Asya'da Hoca Ahmet Yesevi ve Anadolu'da Yunus Emre'nin açtığı çığırda gelişen Türk tasavvuf edebiyatının önemli temsilcilerinden biridir. Şiirlerinde felsefi tasavvufun en girift konularını sade ve anlaşılır bir üslupla işler Döneminin sosyo-kültürel tarihinin en önemli kaynaklarından olan mensur eserlerinde ise, mensubu olduğu tasavvuf ekolünün tarihi ve düşünceleri ile içinde yaşadığı devrin dini ve ilmi anlayışını yansıtır.

Şiirleri ve mensur eserleriyle edebiyat, din ve kültür tarihi içerisinde ayrıcalıklı bir yere sahip olan Gaybi, siyâsî ve sosyal bakımdan büyük karışıklık ve bunalımlara sahne olmakla birlikte, kültürel ve edebî hayatta canlı ve parlak bir devir olan on yedinci yüzyılda yaşamıştır Aslen Kütahyalı olup tasavvufî geleneğe sahip bir aileye mensuptur (Kemikli. 1998a). Temel eğitimini, Kütahya müftüsü olarak görev yapan "Müfti Derviş" olarak da bilinen babası Ahmet b Beşir'den almış, daha sonra, en önemli eseri olan Sohbetnâme'de kaydettiğine göre 1059(1649) tarihinde İstanbul'a gelerek Aksaray Oğlanlar Tekkesi Şeyhi İbrahim Efendi'ye intisab etmiştir, İbrahim Efendi'nin1065(l655)'ta ölümünden sonra ailesinin yaşadığı Kütahya şehrine dönerek burada, mürşidinden tevârüsen aldığı ve kendi içsel tecrübesiyle temellendirdiği melâmet düşüncesini neşretmişiir. Bilindiği gibi melâmet klasik anlamda bir tekke anlayışındaki esma, devrân ve zikir gibi uygulamaların yerine metafizik konuları muhtevi irfanî sohbeti esas almaktadır. Bu nedenle hem düşünceleri geniş halk kesimine yayılma imkânı bulamamış ve hem de bazı melâmî şeyhleri, irfan sohbetlerinde tasavvuf dili içerisinde şathıyyât (türrehât) olarak nitelenen ifadeler serdetmişlerdir. Bu ise, melâmî anlayışa kurulu düzenin ihtiyatla yaklaşmasına ve dönemin dini anlayışına yön veren ulemânın eleştiri ve ithamına neden olmuştur (Ocak. 1998; Ocak. 1990. Öngören. 1996). Bu durumu, yaptığı faaliyetlere bağlı olarak Kütahya ulemâsı tarafından zındıklıkla itham edilen Gaybî'nin hayatında açıkça görmek mümkündür. Her ne

kadar, kendisi için "Dîn-ı İslâm şer'-i Ahmed mezheb-i Nûmân yeter" (Akâidnâme, 27a) dese de ulemânın biçtiği zındıklık imajından kurtulamamıştır

Gaybî kendisine dönük ithamların, tasavvuf diline vâkıf olmadıkları için sohbetlerinde ele aldığı konulan anlayamayan kişilerin, burada sözü edilen konuları alan dışı kalan bazı ulemâya intikal ettirmelerinden kaynaklandığını ileri sürmektedir. Gerek şahsına ve gerekse mensubu bulunduğu düşünce ekolüne karşı oluşturulan yanlış anlaşılmayı ortadan kaldırmak için de fikirlerini telif etmiştir. Bu bakımdan o eserlerinde, vücûdun birliği ilkesini benimseyen melâmet düşüncesini, ilmî bakış ve sâde bir üslupla ayrıntılı olarak ortaya koymaktadır. Gaybi'nin tarafımızdan hazırlanan Divân'ı ve bu makalede ele alınacak olan Kcşfü'l-Gıtâ Kasidesi "nden başka. Hûda Rabbim, Tarîku'1-Hak fi Tevcccühi'l-Mutlak, Rûlu'l-Hakîka, Sohbetnâme, Bi'atnâme, Risâle-i Halvetiyye vü Bayramiyye, Mekârimü'l-Ahlak, Risâle-i Tuhfetü'l-Uşşak, Risâle-i Redd-i Hulul ve'l-İttihâd, Akâidnâme, Mes'ele-i Sülük, Risale fi Halli'd-Devrân, Risâle-i İlm u Amel ve Risâle-i Esma isimli eserleri bulunmaktadır.

Şiirlerinde tasavvuf felsefesini ve bu felsefe içerisinde önemli bir yere sahip olan insan-ı kâmil nazariyesini açıkça izah ve telkin eden Gaybî'nin, insanın dünyaya geliş ve tekrar dünyadan gidiş macerasını ele aldığı devriyyesi bu makalenin konusunu teşkil etmektedir. Gaybî'nin devriyesi, Türk tasavvuf edebiyatı tarihinde bilinen en önemli devriyelerden biri olmakla birlikte bu güne değin yayımlanmamıştır. Bu konuda bir boşluğu dolduracağını umduğumuz çalışmada, yayımlanan metnin daha iyi anlaşılabilmesi ve bu tür içerisindeki verinin tespiti için, öncelikle tasavvuf dilinde devir kelimesinin kazandığı anlama işaret edilerek bu anlam çerçevesinde ortaya konan edebî eserlere ilişkin değerlendirmelerin zikredilmesi gerekir.

DEVİR NAZARİYESİ ve DEVRİYYELER

DEVİR NAZARİYESİ

Devir kelimesi: "dönme, bir şeyin kendi mihveri üzerine hareketi, bir şeyin etrafında dolaşma, bir memleketin her tarafını gezip dolaşma, bir şeyin diğerine teslimi, askeri bölük veya takımın teftiş ve güvenlik için dolaşması, zaman ve asır" gibi anlamlara gelmektedir. Kelime, bilim dilinde mantık, felsefe, fıkıh, kozmoloji ve tasavvuf bilimlerinde kavram olarak kullanılmaktadır. Konumuz gereği bu kelimenin tasavvufta ve tasavvuf edebiyatında kazandığı anlama işaret etmeden önce diğer bilimlerdeki kullanımına kısaca işaret etmek mümkündür. Devir, mantık ve felsefede, bir şeyi dolaylı bir şekilde yine kendisiyle tarif ve ispat etmek anlamında; fıkıhta,

ıskat kelimesinin ifade ettiği, ölen bir kimsenin bazı ibadetlerle ilgili borçlarının düşürülmesi için fakirlere fidye ödenmesi sırasında başvurulan bir uygulamayı ifade etmek için kullanılır. İslâm kozmolojisinde ise devir, gök cisimlerinin her dönüşüne verilen addır. Yine ilk dönem İslâmiyye'sinde insanlık tarihini oluşturduğu farzedilen yedili hiyerarşik silsilenin her bir dönemi için kullanılan bir terimdir (Yurdagür. 1994).

Devir kelimesi tasavvuf biliminde iki farklı anlamda kullanılmaktadır. Bunlardan ilki, bazı tarikatlarda dervişlerin dönerek icra ettikleri zikir ve semâ'ı ifade etmektedir. İkincisi ise, tasavvuf felsefesinde ontolojik mâhiyet kazanarak bir nazariyeye isim olmaktadır. Nakşîlik ve Melâmîlik dışında kalan tasavvuf ekollerinde var olagelen dönerek yapılan zikir, daha çok devr kelimesiyle aynı kökten gelen devrân ve deveran kelimeleri ile ifade edilmektedir (Kemikli. 1998e). Fakat tasavvuf felsefesinde kullanıldığı anlamda devir kelimesi, varlıkların Hak'tan gelişini ve tekrar ona dönüşünü açıklayan tasavvufî bir nazariyedir. Esasen semâ ve devrân da Hak'tan gelip ve yine O'na gidişi sembolize eder. Tasavvuf şiirinde meleklerin arş, hacıların Kabe ve gezegenlerin güneş etrafında dönmeleri de devran mefhumuyla ifade edilmektedir. Gaybî'nin ifadesiyle. Cennet'teki tavuslar gibi feyz.-i aşk ile raks edenler vahdaniyeti idrâk edeceklerdir. Nitekim vahdet bir denizdir; nasıl ki nehirler döne döne denize kavuşuyorlarsa, "âşıkân" da döne döne vahdeti müdrik olacaktır (Kemikli.. 1998b: 208-209.277). Dolayısıyla devrân, inşânın mânevî miracını (can miracı) gerçekleştirip ruhun yeniden asli vatanına dönmesini temin eden devr nazariyesiyle birlikte düşünülebilir.

Alemin nasıl meydana geldiği, mevcudatın nasıl bir kânuna uyduğu, nasıl düzene girdiği ve şekilsiz olana kimin şekil verdiğini araştırmak felsefenin en temel konularındandır. Felsefenin ilgi alanına giren pek çok konuda olduğu gibi bu hususta da mutasavvıf düşünürler (muhakkikler) imâl-i fikr etmişler. Varlığın parçalanmaz bir bütün olduğu anlayışından yola çıkarak yaratılış düşüncesine ilişkin görüşlerini temellendirmişlerdir (Nasr. 1985. Kılıç. 1995 Izutsu. 1995 Schuon. 1996). Mutasavvıf düşünürlere göre, mutlak varlıktan tecellî süreliyle ayrılan bir nesne, çeşitli değişim safhalarından geçtikten sonra varlıkların en süflisi olan madde mertebesine kadar iner. Sonra yükselmeye başlayarak yine çeşitli merhalelerden geçer ve geldiği noktaya ulaşır. Bir başka ifade ile maddi âleme intikâl eden ilâhi nur, önce cansızlar âleminde tecelli eder, sonra sırasıyla nebat, daha sonra hayvan, en sonunda da insan şekline

bürünür. Mutasavvıfların sudûr, tecellî ve taayyün kelimeleriyle tanımlaya geldikleri bu düşünceyi, bazı bilim adamları İslâm düşüncesinde evrim anlayışının kaynağı olarak görmüşlerdir (Ateş. 1975: 127-146; Yakıl. 1993:53-78).

Konunun bir başka izahı da şu şekilde yapılmaktadır: Başlangıçta mutlak varlıktan ayrılan ilâhi nur, sırasıyla "akl-ı küll" (taayyün-i evvel), "ukûl-ı tis'a", "nüfûs-ı tis'a", "tabâsi-i erbaa" (dört mizaç), "anâsır-ı erbaa" (toprak, hava. su ve ateş) ve oradan da toprağa kadar inmiştir İşte bu merâtib, "mebde" (başlangıç) veya "kavs-i nüzûl"dür. Akl-ı küll, yaratıcı kudretin aktif kabiliyeti olup "nefs-i kül" demlen pasif kabiliyeti meydana getirmiştir Akl-ı kül ve nefs-i külden "eflâk-ı tis'a" (dokuz gök), "tabâyi-i erbaa" (dört mizaç) ve "anâsır-ı erbaa" meydana gelmiştir Eflâk-ı tis'a ve anâsır-ı erbaanın birleşmesinden cansızlar, bitkiler ve hayvanlar meydana gelmiştir Bu oluş içerisinde insân en son ve en mükemmel varlık olduğundan, en yüce mertebede ver almakladır Bu nedenle insân, en son durak kabul edilmiştir. Bütün bu mertebelerden sonra toprağa inmiş olan ilâhî nur. aynı sırayı takip ederek topraktan madene, madenden bitkiye, bitkiden hayvana, hayvandan insâna ve insândan da insân-ı kâmile geçmek suretiyle, ilk geldiği yere. yani mutlak varlığa ulaşır. Bu ikinci devreye "maâd". "suûd" (son) veya "kavs-ı urûc" denilmektedir.

Mutlak varlıktan insana kadar süren devrin elli bin yıl içinde gerçekleştiğine inanılmaktadır. Onların bu hususlaki temel referansı. "Melekler ve ruh, miktarı elli bin yıl süren bir gün içinde ona çıkarlar." (Meâric. 4) âyetidir. Gaybi de bir risalesinde bu hususu şu şekilde "izah etmektedir: "Kenz-i mahfî olan zât. hâkden ma'den madenden nebât andan hayvan andan insân-ı kâmile gelince olan devrât-ı kesîresi kim elli bin yılda ancak olur, amma mevkûfdur" (Mekârimü'l-Ahlâk. 23a). Dolayısıyla insanın yaratılışına ilişkin tasavvufi düşünce, yaratılışın bir tekâmül izlediği noktasında odaklanır. Her ne kadar Türk edebiyatında devriyeler konusunda ilk incelemeleri yapan Rızâ Tevfik'e göre, devir nazariyesinin temelini Eflatun'un varlıkların Allah' tan gelmesi anlamına gelen hazarât (zuhur) nazariyesi oluştursa da (Yaman. 1993). devir nazariyesinin İslâm dünyasında ilk defa ortaya çıkışında İhvân-ı Safâ'nın rolü olmuştur (Nâsr. 1985: 61-63). Keza İbn Miskeyevh ve İbn Sina gibi düşünürler de kozmik öğretilerinde bu nazariyeye temel teşkil edecek fikirler serdetmişlerdir. Bu itibarla mutasavvıfların nazariyesinin mebde' (başlangıç, nüzul) kısmına dönük izahatlarda Eflatuncu bir görüş hâkim olsa da bu görüşün daha önceki dönemlerde Müslüman

filozoflar tarafından İslâm kültür ve anlayışına muvafık olarak temelendirildiği gerçektir (Bk/. Kılıç. 1995: 97vd).

Öte yandan bazı araştırmacıların da açıkça ifade etliği gibi, devir nazariyesi ilk bakışta tenasüh inancını çağrıştırmaktadır Özellikle tenasüh düşüncesine kail olan bazı Bektaşî ve Alevî şairlerin devriyelerinde tenasüh inancına yer verilmesi. mutasavvıfların tenasüh, hulul ve İttihâd inancını benimsedikleri fikrini doğurmuştur (Uzun. 1996: 491) Sun'ullâh-ı Gaybî de yaşadığı dönemde devriyyesi ve varlık düşüncesini işlediği şiirlerinden dolayı tenasüh, hulul ve İttihâd inancına kail görülmüş; bu görüşün yanlış olduğunu, şiirlerinin hiçbir zaman tenasüh ve hulule müstenid okunamayacağını.Ancak ittihâd fikrinin tasavvuf dilinde bir mertebe olan "cem" makâmıyla birlikte değerlendirilmesi gerektiğini ileri sürmüştür (Bkz. Risâle-i Redd-i Hulul ve'1-ittihâd) Esasen tenasüh inancında insânın tekrar dünyaya geldiğine, hatta insan ruhunun hayvana ve kimi zamanda hayvandan insana geçmesine inanılırken (Celin. 1995 Gölcük 1997). devir nazariyesini benimseyenlerde böyle bir anlayışa rastlanmamaktadır. Fakat bazı Bektaşî şairlerin yazdığı devriyyelerde görülen tenasüh inancına ait işaretler ayrı bir çalışma konusudur.

Devir nazariyesinin temelinde "her şey aslına rucû eder" düşüncesi yatmaktadır. Nitekim konuyla ilgili Olarak zikrettikleri "Biz Allah'a aidiz, yine O'na döneceğiz." (Bakara. 156) âyetini, "iş O'ndan başladı yine O'na döner." cümlesinin ifade ettiği biçimde anlamışlardır. Pek çok mutasavvıf yazar ve şair konuyu çekirdek metaforu ile izah etmektedir Bu izahlardan biri-Rızâ Tevfik Muhammed Aynü'l-Kudât-ı Hemedânî'nin Kenzü'1-Hakâyık ve Keşfu'd-Dakâyık adlı eserinden şu şekilde nakletmektedir: "Ey dost semere şecerde kâin ve derc olduğu halde ne derler ulemâ ana? Adem derler, çim zâhir ola ana zuhûr derler; çünki yine dırahtla ola rücû derler Pes ezel semerenin şecerde olduğudur, ebed râcî'dir. Pes Muhammed'in Hûda'dan geldiği ezel olur ve yine Hûda'ya gitmesi ebed olur. Semerenin şecerde temekkünü ademden ibarettir." (Uçman. 1993). Bu metaforu kullanan şairlerden biri olan Gaybî de meyvenin aslının çekirdek, çekirdeğin aslının da meyve olduğu düşüncesini işlemektedir.

Mîvenin aslı dırahtdur hem dırahtın aslı ol
Anım içim emr-i devri var didiler ahfiyâ

Daha çok ontolojik bir izah olarak görülen devir nazariyesinin etik düzlemde ele alınması da mümkündür. Bu hususta temel belirleyici unsur, mutasavvıfların insan

telakkîsidir. Mutasavvıflara göre mevcudat tek tek Cenâb-ı Hakk'ın bir sıfatına: "eşref-i mahlûk" olan insan ise, mutlak varlığın bütün sıfatlarına, yani doğrudan doğruya zâtına mazhardır. Mutlak zât insânda tecellî edinceye kadar basitten mükemmele doğru bir seyir takip eder ve yaratılmışlardan geçerek adetâ süzülüp gelir. İnsan, insan olarak bu âleme gelmeden önce "ata belinde ve ana rahminde" bir parça sudan ibarettir. Ana ve babanın vücudundaki o su. onların gıdalarından meydana gelmiştir. Şu halde insan meni haline gelmeden önce. maddî bakımdan kâinatta dağınık halde durmakta, her zerresi ayrı bir varlıkta bulunmaktadır. Bu nedenledir ki insan küçük âlem olarak tanımlanmış, âlemin özü (zübde-ı âlem) ve kâinatın hulâsası olarak kabul edilmiştir (Düzen. 1991). İşte insan en güzel bir kıvamda yaratıldıktan sonra süfli bir âleme gönderilmiştir (Tîn 4-5). İnsân, bu süfli âlemden kurtulup tekrar aslî vatanına dönecektir. Bu da ancak varoluş sürecinde yaşanan tenezzül mertebelerinde olduğu gibi yeniden aslî vatana dönüşte terakki makamlarını aşmakla mümkün olacaktır. Bu durum da insân-ı kâmil nazariyesi ile izah edilmektedir. Burada söz konusu edilen nazariyeyi mütalaa edecek değiliz. Şu kadarının söylemek gerekir ki, bu nazariyeye göre, en sonunda insân şeklinde tecellî eden ilâhî nur, böylece manevî miracını gerçekleştirip visâl-i Hakk'ı gerçekleştirerek tekrar geldiği yere varmış olur (Nesefî. 1997: 22-25) Bu devir veya dönüp dolaşıp tekrar aynı noktaya geliş hadisesi mutasavvıflar tarafından 360 derecelik bir daireye benzetilerek: vücûd-ı mutlaktan bu içinde yaşanan evrene gelinceye kadar geçen süreyi kapsayan kısma kavs-i nüzul, süfli kabul edilen bu evrenden tekrar vücûd-i mutlaka varıncaya kadar geçen zamana da kavs-i urûc adı verilmiştir (Uçman. 1993: Uludağ. 1994). Dolayısıyla devr, ruhî tekâmül ve ahlâkî olgunlukla tahakkuk edecektir.

Ne suret huy ı kesb itdünse bunda
Tamâm olunca devrim hep gezilür
(Kemikli. 1998: 41/2)

Hüsn ü hulkı ma'rifet tahsil iden 'ariflerün
Devr-i dâ'im cennet içre gördüğü zirâ budur
(Kemikli. 1998: 43/21)

DEVRİYYE

Devir nazariyesini anlatan şiirlere devriyye denir. Devriyeler, devir nazariyesinin daha ziyâde Türk tasavvuf edebiyatı ve halk edebiyatına ait değişik

nazım şekilleriyle ifade edilmesinden meydana gelmiştir Bununla birlikte az da olsa klasik Türk şiirinde bu nazariyeyi işleyen gazel ve kaside nazım şekliyle yazılmış metinler bulunmaktadır (Uzun, 1994).

Dörtlükler halinde kıt'a şeklinde veya kaside tarzında yazılan devriyelerin destan, koşma, nefes ve ilâhî şeklinde olanları da vardır. Bilinen yegane mensur devriyye Niyâzî-i Mısrî'nin Risâle-i Devriyye'sidir (Bkz. Güzel. 1983). Devriyeler işledikleri konulara göre ikiye ayrılmaktadır: Bunlardan kavs-i nüzûl'ü anlatanlara ferşiyye, kavs-i urûc'u anlatanlara ise arşiyye adı verilmektedir Ferşiyyelerde mutlaktan ayrılarak âlem-i süfliye geliş, arsiyyelerde ise dünyadan tekrar yüce âleme doğru yapılan seyahat anlatılmaktadır. Üsküdarlı Haşim Baba (ö. 783)'nın Devriye-i Ferşiyye'si ferşiyyelerin. ünlü mutasavvıf ve şair Niyâzî-i Mısrî (Ö.1694)'nin Devriye-i Arşiyye'si de arşiyyelerin en tanınmış örnekleridir.

Devriyelerde anlatım esnasında şâir, bütün devreleri çoğu kere kendi macerası olarak anlatır. Bu durum Onay'(1996: 233-238)ın ve Dilçin'(1997: 348-35)in kitaplarına aldıkları Hüsnî'nin devriyesinde açıkça görülmektedir . Hüsnî, kavs-i urûcu tasvir eden devriyyesinde konuyu bütünüyle kendi öyküsü olarak anlatmaktadır.

Ak süt iken kızıl kana karışıp
Emr-i Hak'la coşup cevlâna geldim
Mâ-i câri gibi akıp yarışıp
Katre-i nâçizde ummana geldim
(Onay. 1996:233)

Esasen urûc, bazı mutasavvıf şâirlerin ifadesiyle can miracı kesbîdir; insan, irâdesi ve kararlılığı oranında bu seyri tamamlamaya çalışacaktır. Fakat nüzul tamamıyla tecellî ve sudûrdan ibarettir. Bununla birlikte ferşiyyelerde de özellikle Gaybî'nin mürşidi olan Oğlanlar Şeyhi İbrahim Efendi'nin devriyyesinde olduğu gibi şâir adetâ kendi yaratılış öyküsünü özetlemektedir.İbrahim Efendi'nin söz konusu devriyyesi şu beyitlerle başlamaktadır:

Hak der ki Kenz-i mahfiyem âlemde pinhân olmışam
Zât'ım münezzehdir velî ismimle insân olmışam
Zât'ım ile Zat'ımdayım vasfımla âyâtımdayım
Sun'ımda isbâtımdayım hem cism hem can olmışam

Hem gevher hem kân bencin hem arş hem Rahman benem

Hem suret hem can benem hem in hem ân olmışam

Müdrik olan müdrek olan hem derk hem idrâk olan

Hem çarlı hem eflâk olan gerdûnda gerdan olmışam

(Tansel. 1969: 19.1)

Vahdet-i vücûd anlayışına sahip olan şâirler, diğer şiirlerinde olduğu gibi devriyelerde de sembolik bir dil kullanmışlardır. Fakat halk için yazılan devriyelerde çoğunlukla insanın ana rahmine düşüşünden başlayarak ölümüne kadar, hatta ölümünden sonraki bazı safhaları da içine alan bir anlatımla karşılaşılmaktadır. Bu manzumelerde, ana rahmine düşme anından itibaren kişinin başına gelecek olan maddi ve manevî sıkıntılara işaretle dünya hayatında bunlardan kendini korumanın veya kurtulmanın yollarını anlatan devriyeler de yazılmıştır (Uzun, 1994). Onay'ın da işaret ettiği gibi daha çok nüzûl devresini anlatan devriyeler yazılmıştır (Onay. 1996). Bu da urûc'un pek nâzik bir tasavvufî mesele olmasından kaynaklanıyor olabilir Ayrıca Bektaşi ve Alevî şâirlerin devriyelerinde İslâm inancına aykırı bir anlayış olan tenasüh, hulul ve ittihada düşüldüğü, Sünnî mutasavvıfların manzumelerinde ise bundan dikkatle kaçınıldığı görülmektedir (Uzun 1994).

Devriyelerin diğer bir çeşidini de bir tarikata girişi anlatan devriyeler oluşturur. Özellikle Bektâşîlerde bir bakıma nüzul ve suûd olarak görülen ve "yola giriş" anlamına gelen "teslim ve ikrarı" anlatan devriyeler vardır. Bu hususta Şâhî'nin.Kurbanlar tığlanıp gülbank çekildi/ Gaflet uykusundan uyana geldim/Dört kapı sancağı anda dikildi/Can baş feda edip kurbana geldim" kıtasıyla başlayan devriyyesi önemli bir örnektir (Onay. 1996: 241-242). Çankırılı Mefhârî'nin devriyyesi de bu tür devriyelerdendir. Buna ilave olarak, bazı mutasavvıf şair ve yazarlara ait olan tasavvufnâme ve vahdetnâme isimli manzum ve mensur eserlerin de devriyye olarak değerlendirilmesi mümkündür. Buna örnek olma bakımından Muslihiddin Vahyî-i Şabanî'nin Mirâcü'l Beyân (Haz. M. Tatcı-C. Kurnaz. Ank. 1999) isimli mesnevisini zikretmek mümkündür.

Bildiğimiz kadarıyla Türk edebiyatında devriyeler konusunda derli toplu bir çalışma yapılmamıştır. Bu konuda bilinen ilk anıştırmalar. Rızâ Tevfik'e aittir. Rızâ Tevfik C. Clement Huart'Ia birlikte hazırladıkları Textes Houroûfis (Leyden. 1909) adlı kitabın içinde yer alan "Etüde sur la Religion deş Houroûfis" adlı incelemesinde

Hurufilik doktrini çerçevesinde ana hatlarıyla devir nazariyesini ele alır. Burada Sun'ullâh-ı Gaybî ve Haşim Baba'nın devriyyelerinden bahseder Ayrıca Gaybî'nin "Bu suretler kamu bir bir bozulur" mısra'ı ile başlayan ilâhîsini devriyye örneği olarak zikrederek tahlil eder (Rızâ Tevfik. 1999: 249-252). Konu üzerindeki inceleme ve araştırmalarını devam ettirerek bir kısım makalelerini Peyâm-ı Edeb'de neşreder (Bkz-Rızâ Tevfik. 1982; Uçman. 1993). Daha sonraki dönemlerde halk edebiyatçıları ve bazı edebiyat tarihçileri devir konusuna kısaca işaret etmişlerdir. Fakat yayınlanan Türkçe devriyye örnekleri pek fazla değildir Ahmed Yesevi (U/un, 1996). Yunus Emre (Tatçı. 1990/1: 305-308). Şi'ri, Harâbî, Üsküdarlı Hâşim Baba,Oğlanlar Şeyhi İbrahim Efendi (Tansel, 1969), Niyâzî-i Mısrî (Güzel. 1983). Sun'ullâh-ı Gaybî, Abdülahad Nuri, Kaygusuz Abdal, Eşrefoğlu Rûmî, Pir Sultan Abdal, Yeksânî, Necmî. Çankırılı Mefhâri, Hüsnî, Neyzen Tevfik (Gölpınarlı 1963: 79-81). Rıza Tevfik (Tevfik 1949:277-280), ve Ahmet Talat (0nay. 1996: 243-245)ın devriyyeleri vardır. Bunlardan başka, pek fazla bilinmeyen bir devriyye de şiirlerinde Celâl mahlasını kullanan Süleyman Celâleddin'e aittir. Tasavvuf edebiyatı alanında yapılacak inceleme ve araştırmalar, bilhassa cönk ve mecmu'a inceleme ve metin eksenli çalışmaların neticesinde yeni devriyye metinlerine ulaşılması ihtimal dahilindedir

GAYBÎ'NİN DEVRİYESİ

Sun'ullah-ı Gaybî'nin devriyesi, Kaside-i Keşfü'l Gıtâ ismiyle bilinmektedir. Kaside-i Keşfü'l Gıtâ, şairin en tanınmış eseridir; bazı müstensihler tarafından Divân-ı Gaybî'nin başına veya sonuna koyulduğu gibi, çoğu kere de divandan ayrı bir eser olarak görülmüş; daha çok tasavvufî risalelerden oluşan çeşitli mecmu'alarda Kaside-i Gaybî , Kaside-i Devriye-i Keşfü'l-Gıtâ gibi isimlerle müstakil olarak alınmıştır. Gerçekten de şair ve eserleri hakkında bilgi veren kaynaklar incelendiğinde , onun en çok bilinen eserinin Keşfü'l- Gıtâ olduğu görülecektir. Bu kaynaklardan birinde eser şu şekilde tanıtılmıştır: Kemâlât u kelâmât-ı aynâniyye sahibi bir zât-ı âlîdir. Keşfü'l-Gıtâ nâm toksan tokuz esmâ-ı ilâhiye'ye mukabil toksan tokuz beyti vardır ki. içinde esrâr-ı âlem ü ednâ keşf etmiştir. Şerif temsîlât ve latif ta'rifâtı ile mir'ât-ı âlemi ve âlemde mün'âki'a olan sûret-i âdemi ve ıstılâhât-ı süver-i eşyayı izah etmişdir."(Bahru'l-Velâye. 174b)

Gaybî'nin devriyyesi, felsefi tasavvufun en önemli konularından biri olan yaratılış ve devir nazariyesinin bütün inceliklerini içinde bulundurmaktadır. Şair

Vücûdun birliği düşüncesinden yola çıkarak, görünenin birer "hüviyet"ten ibaret olduğu ve Huda'dan başka bir şeyin olmadığını ifade ederek kasidesine başlamaktadır. Vücûd tekdir; ancak o vücûdun görünen (zahir) ve görünmeyen (bâtın) yönü vardır. Zaman ve mekandan münezzeh olan yegâne mutlak Vücûdun, bu görünen ve görünmeyen yönü itibariyle bir zaman ve mekân zeminine sahip olduğunu işaret etmektedir. Esasen başlangıç (evvel) ve son (âhir) i'tibârîdir. O mutlak vücûd, başlangıçsız (ibtidâ) ve sonsuz (intihâ)dur. Bütün bu mevcudat (hadis) Hakk'ın birer tecellîsinden başka bir şey değildir. Ancak O'nun tecellî ettiği şey için zaman ve mekan ifade eden terimler kullanılmaktadır. Varlık hakkında. adetâ hapsedilmiş olan hakikatin öğrenilmesine dönük olarak yazıldığı ifade edilen bu kaside ile şair. gizli olan sırları keşfettiği inancındadır.

Gaybi hakkında "pek muhtasar ve pek sarih Türkçe bir manzumeye bütün bir felsefe derc edebilecek kadar bir kudret gösteren" bir şair olduğu değerlendirmesini yapan Rızâ Tevfik. devriyye ile ilgili olarak ta şu mütâlâayı yapmaktadır: "Bu mevzun kaside selâsetten mahrum olduğu gibi ifadece de hayli kusurludur. Gaybî Baba iyi nâzım değildir. Fakat bu felsefeyi ondan iyi bast eden Türk şairi bilmiyoruz. Onun için tarih-i felsefe itibarıyla bu eser pek mühim bir vesika teşkil ediyor"(Uçman. 1993: 203) Yine şair hakkında Sefîne-i Evliya isimli eserinde önemli bilgiler veren Hüseyin Vassaf, bir mecmu'adan Keşfü'l-Gıtâ hakkında okuduğu şu değerlendirmeleri nakletmektedir: "Gaybî hazretleri devr-i fıtriyyeyi ve kemâl-i insâniyyeti âsar ve eş'ârında mevzû-ı bahs eder. Şöyle ki: Bu mevcudat kendini idrâk edebilecek bir halde değildi. O rûh-ı âlem her sûretde tecellî ederek ikmâl-i devr edince, nihayet insân suretinde cilve-i cemâlini gösterdi. "İstiva" bu demektir. Tecellî-i insanda devr tamam oldu, durdu." İstivâ etti. İnsânın vücûdu "arş"tır. Kelâm, akıl ve idrâk kemâliyle inşânda göründü ve zuhur etti. Binâenaleyh Kenz-i mahfî aşikâr olmuş oldu. Yani kendini idrâk edip bilmek isteyen tabîat-ı külliye, terîb-i kuvâ ederek insânı vecde getirince, insânın akl ü idrâki sayesinde kendini de bilmiş, tanımış oldu, denmektedir.

Kuvâ-yı tabîîyyenin böyle bir insân vücûda getirecek surete toplanması "haşr"dır. Mevt-i zahiri ile fenâ-pezîr olup da eczâ-yı bedenin yine tabîat-ı câmideye rucûu da "neşr"dir. O halde insân sahîhan hilkatle maksûd-ı yegânedir, maksûd-ı aslîdir. Adetâ ağacın meyvesi gibidir. Meyve nasıl bütün bir ağacın kabiliyetini cami' ise "nüshâ-i kübrâ" ve "berzâh-ı cami" olan insân dahi bütün şu kâinât-ı maddiyyenin

zübdesidir, özüdür. Akıl ve idrâki itibariyle de kulağıdır, gözüdür. Adî ve şaki adamlar ham yemişe benzerler. Kâmiller olgun yemiştir. Ondan tekrar bir ağaç vücûda gelebilir ve binlerce yemiş verir. İnsândan koca bir kâinat çıkar Cennet ve Cehennem. Arş ve Kürsî hep ondadır. Tabii, çekirdekten ağacın, ağaçtan çekirdeğin peyda olması da "devr" demektir. Tabiatla bütün bu kevn ü fesâd. bir insân-ı kâmil yetiştirmek içindir." (Sefine-i Evliya. II : 298/1). Gaybî'nin devriyesini açıklayıcı en önemli doküman olan Vassaf'ın naklettiği bu değerlendirme, sairin şiirinin felsefi temellerini de ortaya koymak bakımından önemlidir.

Tarafımızdan tespit edilen ve incelenen Kcşfü'1-Gıtâ nüshaları şunlardır: Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, nr. 3350/1; Konya Mevlana Müzesi Gölpınarlı Yazmaları, nr. 110; Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmut Ef. (Süleymaniye-Bölüm). nr 2673; Süleymaniye Ali Nihat Tarlan, nr. 84/1 ve 80/40; Süleymaniye Es'ad Ef., nr.3543/11; Süleymaniye Hacı Mahmut Ef., nr.2593/4; Süleymaniye Hacı Mahmul Ef.. nr.2630/3; Süleymaniye Halet Ef. nr.70/3; Süleymaniye Hacı Mahmut Ef., nr.3910/3; Süleymaniye Hacı Mahmul Ef., nr.3331/2; Süleymaniye Hacı Mahmut Ef. nr 3600/3; Süleymaniye Hacı Mahmut Ef., nr. 2673/10; Süleymaniye Hacı Mahmut Ef., nr. 2673/17; Süleymaniye Hacı Mahmut Ef., nr. 2848/3; Milli Kütüphane, Adnan Ötüken. nr 892/2; Topkapı Mü/esi Yazmaları nr. YY. 716 (79b-81b); İ.Hakkı Konyalı Kütüphanesi, nr. İst. I3l7(Hal Sanatları Mü/esi Kitapları, eski nr. 189); İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı Yazmaları Yeni Bağışlar (Belediye Yazmaları- Bölüm) . nr. K.578; Belediye Yazmaları Muallim Cevdet, nr. K 344/3; Belediye Ya/malan. O..Nuri Ergin. 59/16; Belediye Yazmaları, O.Nuri Ergin. 291/3; Belediye Yazmaları. O.Nuri Ergin. 299/2; Yapı Kredi Ki. Yazmalar, nr. B 29/2; A.Ü.İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, nr. E Y 0284. 2b-4a

Daha önce yaptığımız Sun'ullâh-ı Gaybi Divanı İnceleme-Metin isimli çalışmada Keşfü'l-Gıtâ'yı dîvân'ın bir parçası olarak görmüş ve hazırlanan divân metninin başına almıştık. Burada ise, söz konusu edilen çalışmada edisyon kritik (edition critique) yoluyla oluşturulan Keşfü'l-Gıtâ'nın sadece metin kısmını veriyoruz

KASÎDE-İ KEŞFÜ'L-GITÂ

1 Bir vücûddur cümle eşya 'ayn-ı eşyâdur Huda
Hep hüüviyyetdür görinen yok Huda'dan mâ'adâ

2 Lik vardur ol vücûdun bârını vü zâhiri
Pes bu hüviyyetden olur evvel ü âhir aña

3 İ’tibârîdür vücûda evvel ü âhir dimek
Bir ehaddür ol ki ‘ayn-ı ibtidâ vü intiha

4 Evvel âhir farz idersek böyledür bu yohsa ki
İbtidâsuz intiıhâsuz böyledür bu sermedâ

5 “Ayn olan şeyde ne mümkin evvel-ü âhir dimek
Şâhid-i kâfi kelâm-ı Hakk’daki lafz u eda

6 Bu vücûduñ bâtınıdur ol kadim-ı rûh-ı Hak
Hep tecelli-i Huda dur hadis olan zahirâ

7 Bâtın-ı ‘âlem teneffüs itmek ister zâhıra
Müstecin olan hakâ’ik tâ ki bula rûşenâ

8 Âlem-i cândan takâzâ kopdı zât-ı ‘aşkına
Ekmel-i sûretde kendü hüsnini seyr ide tâ

9 Lâ-ecrem düşdi sefer bu ikitizâ ola tamâm
Kenz-i mahfi feth olup mekşûf olan sırr-ı ‘âmâ

10 Geldin imdi zât-ı Hak kim bâtîn-ı ‘âlem durur
Kenz-i mahfisini zevk it gör nice eyler güşa

11 Sûret-i Âdemde olmış idi mestur sırr-ı Hak
Hubb-ı zâtı kopdı Hak’dan mürtefi’ ola hafa

12 Ya’ni bir kuvvet ki ol ‘ayn-ı nefesdür ma’nide
Kopdı ‘âlemden uruc ide bulınca tâ lika

13 Esfel ü a’lâyı seyr idüp merâtibi kat’ ide
Cümleye cami’ olup hâsıl ola cümle gınâ

14 Âlem-i süfli ki ‘arşdur anı menzil eyledi
Bulmadı anda muradın evliye zevk ü safa

15 Geçdi ‘arşdan çıkdı kürsiye bu kez menzil bula
Anda dahi bulmadı kendin aradı câ-be câ

16 Geldi hefl eflâke çıktı anı dahi seyr idüp
Anda da bulmadı kendin nice olsun dil-güşâ

17 Unâuriyyâta bu kez geldi yüzini tutdı ol
Anda dahi yüzini göstermedi ol dil-rübâ

18 Kodı Ânı dahi geçdi ma’dene menzil diyü
Bulmadı anda özin gerçi kim itdi çok recâ

19 Kodı ânı dahi geldi menzilin itdi nebât
Bulmadı kendim tâ kim ola ol cana gıda

20 Bulmadı anlarda özin geldi hayvan mülkine
Bunda bulsaydı özini canın eylerdi feda

21 Âkibet bunca menâzil geçti kendin bulmadı
Geldi insana görindi ol cemâl-ı cân-fe/â

22 Neş’e-i âdemdür ancak nefhaya kabil vücûd
Rûh-ı Hak’dur nutk-ı âdem dimedi mi ruhuna

23 Âdemîde hâsıl oldı çim kemâl-i tesviye
Arşına pes Hak ta’âlâ andan ildi ısıı\â

24 Aşikâre oldı sana ‘âlem-ı ‘ulvi nedür
Çünki âdemde yüzin gösterdi Zât-ı Kibriyâ

25 Âlem-i ‘ulvî odur kim anda ‘akl ü ‘ilm ola

Âlem-ı süflide nutk u surete yokdur neva

26 Âlem-i ‘ulvî dinen bil ‘âlem-i süflîdedür
Âlem-i süflî hakikât ‘âlemi alâ’l-’ulâ

27 Mâ-hasal ‘âlem kamu âlât-ı âdemdür hemân
Hep ‘amel mazharlarıdur yok birinde ‘ilme câ

28 Cümlesinin yok şu’urı kâr-ı mâhsûsı durur
Kadir olmaz bir nefes kim kânın ide heba

29 Kudret-i külliyyenün mazharlarıdur hep bular
Her ne kâm mazhar ise hidmetin eyler eda

30 Encüın ü eflâk ‘anâsır kim cevahir almasa
Sırr-ı Hakk’ın seyri beyhûde olurdı câ-numâ

31 Anın içün şeyrider kim zâhir ola her kemâl
Hep lezâ’iz hâsıl olsa cümleye feyz-i ‘âlâ

32 Âdeme gelmezden evvel câmi’iyyet yoğıdı
Enfus u afaki câmi var mı böyle bir bina

33 Âlem-i kuvvetde her bir nesne kim mevcûd idi
Âdeme geldükde fi’le geldi bi-çün ü çıra

34 Görme misin nutk-ı sûretvan hiç bir gayride
Âdemîde zahir oldı hep kemâlât-ı Huda

35 Cümleten esmâ’ı cami’ nüshadur zâtun senün
Zât-ı Hak’dan şânına nâzil degül mi küllihâ

36 Hayy-ı ‘âlemsün ki zâlun bahş ider her dem hayal
Âşiyân-ı ‘âleme sensün bilürsün ol humâ

37 Kalb-i ‘âlemsün ki ilmün cümleye olur muhit
Nûr-ı ‘ilmün olmasa ‘âlem olurdı kabkara

38 Şâh-ı ‘âlem zıl’l-ı Hak’sun cümle kudret sendedür
Cümle eşya emrine oldı musahhar şâh-ı mâ

39 Alemün sensün muradı hep irâde sendedür
Zâtın ile hâsıl oldı “âleme hep mâ-yeşâ

40 Nutk-ı “âlemsün ki ‘âlem buldu nutkundan vücûd
Nutk-ı cân-bahşinüz. ‘âlem bir şecerdür güyiyâ

41 Ayın ‘âlemsün ki “âlem gördî sende vechini
Dîde-i hak-bînin ile seyr olur hüsn ü behâ

42 Âlemün sensin kulağı olmasaydun sen eğer
İşidilmezdi kalurdı nutk ile savt u sada

43 Bu yedi esmayı bil esmâ-ı zâtiyve durur
Anın içün âdemîye eylediler intimâ

44 Mecmâ’ü’l-bahreyn-i Haksın vâcib imkan sendedür
Sensün ancak müsta’id zât u sıfatına feza

45 Nûr-ı Hak’sın senden olur cümle eşya pertevi
Ay u gün secde iderler nûrına subh u mesâ

46 Kıblesisin on sekiz bin ‘âlemin ey zât-ı pak
Sana istikbal iderler cümle-i şah û gedâ

47 Secde-gâh-ı ‘âlem olduğına bu hüccet yeter
Secde eyler iniydi sana-kudsiyân-ı pür-ziyâ

48 Cân-ı ‘âlemsin libâs-ı âdemîde sen bu gün
Kadrini fehm eylemezsen sayılursın çarpa

49 Mâ-hasal sensün hemân bu cümle ‘âlemden garaz
Fırsatı fevt eyleme ol sen senünle âşinâ

50 Bir şecer farz idelüm başdan başa bu ‘âlemi
Felun idevüz tâ murâdımuz murâd üzre dilâ

51 Gerçi bu temsîlimüz eb’âd görinür eb’ada
Can ile dilden kabul eyler velâkin akraba

52 Bu dıraht-ı “âlemin zemini ‘arşdur şöyle bil
Pençesidür kürsi vü saki oldılar yedi semâ

53 Nâr u bâd u âb u hâk oldı misâl-i hâlleri
Hem mevâlid-i selâse berg-i gül mîve şehâ

54 Dâ’iye dûşdi nevaya kendü zatım görmeğe
Bâtınından kopdı nâçâr kuvvet-i neşv ü nema

55 Geldi hâke anda dâhi bulmadı kendüzüni
Gitdi saka la ki anda derdine ide deva

56 Olmadı sâkdan dahi derdine merhem ‘âkibet
‘Azm-ı şah ildi ki bula hasta canına şifâ

57 İrmedi şahdan murada yaprağa tutdı yüzün
Hem çiçek ile geçürdi arada çok mâcerâ

58 Akıbet bunları terk eyledi geldi meyveye
Gördi kendüyi tamamen zâtına itdi sena

59 Bildi vü buldı vü gördi kendü kendüyi tamâm

İlm-i ‘ayna ‘ayn-ı Hakk’a irdi temme’1-iktizâ

60 Çün kemâle ire mîve hatm olur anım işi
Mive-i ahar tekâzasına düşer iştihâ

61 Böyledür hâl-i mürekkeb ‘âkibet fâni olur
Ma’nide amma fenası olıser ‘ayn-ı beka

62 Sûret-i misliyyesinde cilve eyler ol yine
Devr-i dâ’im bu tecellî üzre olur rû-nümâ

63 Sanma anı kim tecellîsinde tekrar ey leye
Nev-be-nev her neş’eden eyler tecellî dâ’imâ

64 Zâl-ı vâhiddür tecellî eyliyen her neş’eden
Zât-ı mâ birdür eğerçî bî-nihâyetdür inâ

65 Her inânun rengine göre olur ol munsabığ
Kâbınun rengini tutar fi’1-hakîka levn-i mâ

66 Müfredat olur mürekkeb hem mürekkeb müfredat
Bu tahavvüldür görinen gah beka vü gah fena

67 Meyvenin aslı dırahtdur hem dirahtun aslı ol
Ânun içün emr-i devri var didiler ahfiyâ

68 Aslı ferün fer’i aslun ‘aynıdur gayn değül
Biri icmal biri tafsil görinürler sureta

69 Bu vücûdun bâımdur cevher-i evvel dinen
Şeyr ider a’râzını ol nitekim seyr-i neva

70 Cevherün her mazharında bir zuhur-ı hâssı var
Cümlesi cami’ zuhur-ı âdemi aksa’l-kazâ

71 Mazhar-ı ‘âlem sıfatdan kudret izhar eyledi
Mazhar-ı âdem sıfat u zâtına oldı reva

72 İster isen bak dırahta gör sıfatun mivenün
İster isen mîveye bak zâtına eyle sala

73 İster isen ‘âleme bak kudretini gör anun
İster isen âdeme bak zâta eyle iktidâ

74 Bâğ-bân-ı dehre lâzım mive-i âdem durır
Müsmir olmıyan dırahta bâg-bân virmez behâ

75 Zât-ı Hak’dur her sıfatdan dem-be-dem devr eyleyen
Gah görinür asfıvâdan gah görinür eşkiyâ

76 Mîvedür sûretde cümle kimi puhte kimi ham
Ham olanlar eşkiyadur puhte olanlar evliya

77 Kimi puhte kimisi ham olmağa bâ’is bu kim
Dön zamanun hâssasıdur bil sa’âdetle şekâ

78 Hamı puhte olmadan yire düşerse nâ-gehân
Puhte olunca bil anı seyr ide ol şâhuhâ

79 Puhtenüft içi bütündür yire düşerse dahi
Yine kendü mislimin “aynına düşürür kaza

80 Munhali olur sıfatı sanı olur mislini
Arifin mahlukı olmaz der anunçün asfıyâ

81 Elli bin yılda gelür neşr ile baksan berzaha
Kuvvet-i ‘Âlem zuhûr-ı Âdeme vire cila

82 Batn-ı ‘âlemden bu denlü yılda togar ademî

Âlem-ı ‘ulvi anınçün âhir olur müntehâ

83 Mâ-hasal bu neşe” kudret belki kadründür senün
Bir dahi bu suretiyle sana yoktur kahkarâ

84 Dâr-ı mülk-i saltanatdur ser-te-ser ‘âlem sana
Başına urmuş hilâfet tacını ol pâdişâh

85 Cümle eşyayı müsahhar eylemiş hep emrine
Her ne yüzden zevk idersen kimse yokdur diye lâ

86 Ehl-i hâba gerçi ‘âlem sûrda dünyâ durur
Ârif-i bî-dâra nisbet oldı ol dâr-ı rızâ

87 Zira ‘âlem bir vücûddur evvel oldur âhir ol
Zahir oldur bâtın oldur cümle ol ondan sonra

88 Halk-ı “âlem zâhirine didiler dünyâ amin
Bâtın u gayb olan ana didiler dâru’l-bekâ

89 Âdem isez/âhir ile bâtını câmı durur
Lâ-cereme dünyâ vü ‘ukbâ ile oldı ol melâ

90 Kuvvet-ı ‘âlem kaçan kim cem’ ola ol haşr olur
Müfredata râci’ olsa neşr olur dirler ana

91 Yevm-i cem’ olan kıyamet âdemimin şâmdur
Âdemîden gayndan mümkin değül cem’ ı kuvâ

92 ‘Âlem âdem âdem ‘âlem olmadur haşr u neşr
Haşr ile neşr olmadan bir dem cihan bulmaz, rehâ

93 Rûz-ı mahşer fi’l-hakîka rûz-ı âdemdür hemân
Hayr u şer her ne iderse bulısar âhir cezâ

94 Geldün imdi âdeme geldi kıyamet kamete
Kangı dara lâyık itdün kendüni söyle bana

95 Ma'rifetden hisse alup kendüni bildün ise
Ehl-i cennetsen senindür feyz-i zev k-i müştehâ

96 Cehille kalup özünden almadun ise haber
Dûzahîsun çek "azabı cehl ile kahr u eza

97 Hıdmet eyle can u dilden ma'rifet erbabına
Kim şefâ'at mazlumdur evliya vü enbiyâ

98 Bu kasidem ile Gaybî keşf-i esrar eyledim
Lâyık olursa dinile nâmına Keşfu'1-Gıtâ

99 Geldi toksan tokuz esmaya mukabil beytimiz
Ma'nisini vird idenler âhir olur piş-vâ

KAYNAKLAR

ATEŞ, Süleyman, 1975: *"Kur'an-ı Kerim'e Göre Evrim Teoris,*. Ank. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, XX. Ankara.

ÇETİN, Mustafa, 1995: *"Kur'an Işığında Reenkarnasyon (Tenasüh)"*, Diyanet İlmî Dergi,. XXXI. S.4, Ekim-Kasım-Aralık. Ankara.

DÜZEN,İbrahim.1991: Aziz Nesefiye Göre Allah. Kâinat ve İnşân. Ank<mı.

DİLÇİN,Cem.1997: *Örneklerle Türk Şiir Bilgisi*, 4. Baskı, Ankara.

GÖLCÜK,Şerafettin, 1997: "*Kur'an ve Reenkarnasyon*", Diyanet Aylık Dergi. S.76. Nisan,Ankara.

GÜZEL, Abdurrahman, 1983: "*Niyâzî-i Mısrî'nin Gözden Kaçan Bir Eseri: Risâle-i Devriyye*", Türk Kültürü Araştırmaları, XVIÎ-XXI (1-2). Ankara.

HÜSEYİN VASSAF, *Sefine-i Evliyâ-yı Ebrâr fi Şerhi Esmâr-ı Esrar.-II*, Süleymaniye Kütüphanesi, nr. 104/1.

İZUTSU,.Tosluhiko,. 1995: *İslam'da Varlık Düşüncesi*, Çev: İbrahim KALIN, İnsan Yayınları, İstanbul.

KEMİKLİ, Bilal, 1998a: "*Kütahya Yöresinde Bir Mutasavvuf Aile: Pir Ahmet ve Ahfadı*", I. Uluslararası Türk Dünyası Eren ve Evliyaları Kongresi Bildirileri, Evrak Yayınları, Ankara.

KEMİKLİ, Bilal, 1998b: *Sun'ullâh-ı Gaybî Divânı (İnceleme- Metin),* A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi. Ankara.

. KILIÇ. M. Erol. 1995: *Muhyiddîn İbnu'l-Arabi'de Varlık ve Mertebeleri (Vücûd ve Merâtibu'l -Vücûd*), M. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, İstanbul.

KÖSTENDİLLİ SÜLEYMAN ŞEYHİ, Bahri'l-Velâye, Berlin Devlet Kütüphanesi,nr. 1683.

NASIR, S, Hüseyin, 1985: *İslam Kozmoloji Öğretisine Giriş*. İnsan Yayınları. İstanbul.

NESEFİ, Aziz, 1997: *Hakikatlerin Özü (Zübdetü'I-Hakâik*), Haz. M. Murat TAMAR, İnsan Yayınları, İstanbul.

OCAK, Ahmet Yaşar, 1990: "*Kanunî Sultan Süleyman Devrinde Osmanlı Resmi Düşüncesine Karşı Bir Tepki Hareketi: Oğlanlar Şeyhi İsmail Maşukî,* Osmanlı Araştırmaları, İstanbul.

OCAK, Ahmet Yaşar, 1998: *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15-17. Yüzyıllar)*, İstanbul.

ONAY, Ahmet Talat, 1996: *Türk Halk Şiirlerinin Şekil ve Nev'i*, Haz: Cemal KURNAZ, Akçağ, Ankara.

ÖNGÖREN, Reşat, 1996, "*Şeriatın Kestiği Parmak: Kanunî Sultan Süleyman Devrinde İdam Edilen Tarikat Şeyhleri*". İLAM Araştırma Dergisi, (1), Ocak-Haziran, İstanbul.

RIZÂ TEVFİK, 1909: "Etüde Sur La Religion Deş Houroûfıs'Y Textes Hourufıs. Ete. Edites Par Clement Huart Suivis .D'une Etüde Par Le Dr. Rıza Tevfik. Leyden,

RIZÂ'TEVFİK, 1982: *Halk Edebiyatı Makaleleri*,Haz: Abdullah UÇMAN, Kültür Bakanlığı, Ankara.

SCHUON, Frithjof, 1996: *İslâm'ın Metafizik Boyutları,* Çev: Mahmut KANIK. İz Yayıncılık, İstanbul

SUN'ULLÂH-I GAYBÎ, *Risâle-i Redd-i Hulul ve'l-İttihad*, İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı. O Nuri Ergin, nr 107/3

SUN'ULLÂH-I GAYBÎ, *Mekârimü'l Ahlak*, Bursa Eski Eserler Kütüphanesi. Genel. nr. 1441/2:

SUN'ULLÂH-I GAYBİ, *Akâidnâme*, İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı. O. Nuri Ergin. nr. 6215.

TANSEL, F. Abdullah, 1969: "*Oğlanlar Şeyhi İbrahim Efendi ve Devriyesi*", A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, XVII, Ankara.

UÇMAN, Abdullah, 1993: "*Devriyeler Üzerine Rıza Tevfik'in Yayımlanmamış Bir Makalesi*", Türklük Araştırmaları Dergisi,(Amil Çelebioğlu Armağanı), XII. İstanbul

ULUDAĞ, Süleyman, 1994: "*Devir*", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, IX. İstanbul

UZUN,Mustafa, 1994: "*Devriyye*",. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, IX İstanbul

UZUN, Mustafa, 1996, "*Türk Tasavvuf Edebiyatında Devriyye ve Ahmed Yesevî'nin Devriye-Yaşnâmesi". Ahmed-ı Yesevî- Hayatı - Eserleri -Tesiri*. Ha/ Mehmet ŞKKKR - Necdet YILMAZ. İstanbul

YAKIT, İsmail, 1993: *Batı Düşüncesi ve Mevlâna*, Ötüken, İstanbul.

YURDAGÜR, Metin, 1994: "*Devir*", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, IX, İstanbul.

ŞEYH HASAN ÜNSÎ (ö.1136/1723)

Cemal KURNAZ, Mustafa TATCI

TASAVVUF, YIL 2, S.7, (EYLÜL-ARALIK 2001)

Hasan Ünsî 1055/1645 senesinde Kastamonu'nun Taşköprü ilçesinde doğmuştur[137]. A'rec Hasan Efendi diye de tanınan Şeyh Ünsî'nin künyesi dervişi İbrahim-i Hâs tarafından "Şeyh Ünsî Hasan ibn eş-şeyh Receb ibn eş-şeyhü'ş-şehîd Muhammed şeklinde tesbit edilmiştir."[138]

Hasan Ünsî'nin babası Recep Efendi, Bayramiyye mensuplarından, gönül ehli bir zâttır. Onun tasavvufa aşinalığı da babasından gelmektedir.

Hasan Ünsî, zahirî ve bâtını ilimlere vâkıf sûfîlerdendir. İlk öğrenimini memleketi Kastamonu'da yapmış, Taşköprü'den küçük yaşlarında İstanbul'a gelerek medrese öğrenimi görmüş, yirmi yaşında müderris olmuştur. Genç müderris, l665'li yıllarda Ayasofya Câmii'nde Beyzâvî Tefsiri ile Mesnevî-i Şerif okutmakta, meclisine gelen pek çok âlimin sorularına cevaplar verip müşkillerini halletmektedir. Devrinde halk ve ulemâ tarafından ilmiyle âmil bir zât olarak tanınmıştır. İbrahim Çelebi'nin "Türkî ve Fârisî ve Arabî elsine üzre nazm demişdir" şeklindeki tesbitinden Arapça ve Farsça'yı bu dillerde şiir yazacak derecede iyi bildiğini, anlamaktayız.[139]

Babası Şeyh Receb Efendi vasıtasıyla tasavvufa âşinâ olan Ünsî, bir müddet sonra müderrislik görevinden ayrılarak Karabaş-ı Velî'ye intisap etmiştir. Hasan Ünsî, Aydınoğlu tekkesine nakledinceye kadar evlenmemiş, daha sonra dostlarının ısrarı ile evlenmeyi kabul etmiş ve sâliha bir hanım ile evlendirilmiştir. Ünsî'nin bu eşinden Fâtıma isminde bir kız çocuğu olmuştur. Ancak Fatıma büyüyüp bâliğa olduktan sonra babasını terk ederek Tophanede Firûz Ağa hamamında dellâke olmuş ve ömrünü bu

---

[137] Buradaki bilgilerin çoğu, konuyla ilgili birinci dereceden kaynak olan İbrahim-i Hâs'ın Ünsî Menâkıbnâmesi'nden derlenmiştir. Ayrıca bkz. Hüseyin Vassâf, "Hasan Ünsî Hazretleri", Ceride-i Sûfivye, c. III, Sayı 98. s 19-20; Hüseyin Vassâf, Sefine-i Evliya, Süleymaniye Ktp. Yazma Bağışlar Bl. Nu. 2308, c. IV, s. 22 vd.; Bursalı Mehmet Tahir, Osmanlı Müellifleri, Tıpkıbasım. (Haz. C. Kurnaz-M. Tatcı, Ankara 2000). İstanbul 1333, c. I. S. 28; Sâdık Vicdanî, Tomar-ı Turuk-ı Aliyye, Tarikatler ve Silsileleri, Haz. İrfan Gündüz, İstanbul 1995, s. 212; Nail Tuman, Tuhfe-i Nailî, (Tıpkıbasım, Haz. M. Tatcı-C. Kurnaz), c. I, s. 73; Müstakimzâde Süleyman Sadeddin, Mecelletü 'n-Nisab, Süleymaniye Ktp. Halet Ef. Nu: 628, s. 130.

[138] Künye hem Menâkıbnâme'de hem de Kelâm-ı Aziz'de aynı şekildedir. Bkz. İbrahim Çelebi, Kelâm-ı Aziz, MÜ. İlahiyat Fak. Ktp. Nüshası. Yz., s. 319. Ayrıca bkz. Müstakimzâde Süleyman Sadeddin Efendi, Mecelletü'n Nisâb, Tıpkıbasım, Ankara 200O, vr. 120a-120b

[139] İbrahim Çelebi, Kelâm-ı Aziz

meslekle geçirmiştir. İbrahim Çelebi'nin yazdıklarından 1171/1757 senesinde Fâtıma'nın hayatta olduğu anlaşılmaktadır.

Kızının zaviyeyi terk etmesi sebebiyle pek mahzun olan Ünsî, cemâl yönü ağır basan bir şeyh olmakla birlikle bundan sonra celâl üzere yaşamıştır.

İstanbul'da Alayköşkü yakınlarındaki Aydınoğlu adıyla anılan Halveti tekkesinin şeyhi olan Hasan Ünsî. seksen bir yıl gibi uzun bir ömür sürmüş ve 10 Sefer 1156 Pazartesi 1723 günü aksam saat 6. 00'da vefat etmiştir.

Salkımsöğüt'te[140] Aydınoğlu tekyesi adıyla bilinen türbesinde, kendi sağlığında yapılan üzeri kurşun örtülü (kargir) taş türbede medfundur[141]. Türbesi hâlen ziyaret yeridir.[142]

Ayvansarayî'nin Vefeyât'ının[143] Ünsî ile ilgili kısmında, şeyhin irtihali için 'ennebei'l-azîm" terkibiyle tarih düşürüldüğü kayıtlıdır. Hasan Ünsî, aynı zamanda kendi vefatına tarih düşüren veya konuşmalarında vefat tarihini ima eden sofilerden birisidir. Vefatına düşürdüğü tarihlerden birisi şudur:

Bildi ömri târihin oldu Hasan gamdan esen

Bih ni'am dâr muttakin-i eve zihi cây-ı hasen (1136)

Düşürdüğü diğer bir târih ise, tavîl bir ilâhîdir. Târih mısra'ının iki ta'miyesi vardır ve şöyledir:

Gelüp dil ferd didi târih buna boş düşdi mu'teber

Mübarek hu libâs ile kabr-i Ünsîyye münevver

Bin yüz otuz dört düşen bu tarih, iki tamiyelidir. Ünsî, bir rubaisinde de yaşını bildirmiş ve hangi yılda vefat edeceğini lâfzen beyan etmiştir:

Bin yüz otuz altı senesi vifâk

Erişdim seksen bire bi'l-ittifâk

Çün ömür bunda tamâm oldu hemân

Hicret etdim dosta bundan bi'r-rifâk

---

[140] Salkımsöğüt semti için bazı kaynaklarda Salkımköy de denilmektedir.Bkz. Mustafa Akşar, Son Dönem Tekke Mecmualarından Yeşilzâde Mehmed Salih Efendi'nin Rehber-i Takya'sı, Tasavvuf,3 (Nisan 2000), s. 153

[141] Müstakimzade Süleyman Sadeddin, Mecelletü'n Nisâb, vr. 120b. Müstakimzade aynı zaman bu zaviyenin haznesinde Ünsî'den başka meşhur bazı kişilerin de (mesela Şair Nihalî gibi) defnedildiğini söyler Ayrıca Zakir Şükrü "müşarünileyh, takkede tekkede taş türbede medfundur" denilmektedir Turgut Kut. "İstanbul Hankâhları Meşayıhı',Journal Of Turkısh Studies, Abdülbaki Gölpınarlı Hatıra Sayısı. I, Harvard 1995. s.14. H Mehmet Süreyya. Sicil-i Osmanî'de yukarıda kaydettiğimiz bilgileri verdiklen sonra 'Kadirihâne'de medfundur.' der (Sicil-i Osmânî, Haz. Seyyit Ali Kahraman 1996. c 5, s. 1645)

[142] Vefatıyla ilgili bilgiler Menâkıbnâme'den alınmıştır. Ayrıca bkz. Nail Tuman, Tuhfe-i Nâilî, s.73

[143] Hüseyin Ayvansarayî,Vefeyât, Süleymânîye Ktp. Esad Ef. Böl.Nu: 1375

Menâkıbnâme yazan İbrahim Çelebi'nin bildirdiğine göre bir tarih manzumesini vefatından kırk sene önce yazmış ve türbesinde kullanılacak olan sandukanın, örtüsüne nakşettirmiştir:

Yazı eski yeni tezyin

Yazan Hâce Koca Miskîn

Sevvede sâhih-i sîn

Kable sinîn-i erbain

Hasan Ünsî'nin, divanında, vefatına yazdığı başka tarih manzumeleri de bulunmaktadır.

İbrahim Çelebi, Menâkıbnâme'de ayrıca Ünsî'nin vefatıyla ilgili olarak şunları kaydeder:

"Hazret-i Şeyh bu fakîre buyururlar idi ki, pîr-i tarîkimiz, sened-i saadetimiz sultânü'l-ârifin, bürhânü'l-vâsilîn şeyhü'ş-şüyûh Hazret-i pîr Sultan Şa'ban Efendi hazretlerinin dâr-ı bekaya teşrif buyurdukları tarihden bu vakte gelinceye kaç sene mürur etmişdir diye suâl buyururlar idi. Fakir dahi hesâb edip Hazret-i Şeyhe, filân kadar sene geçmişdir, derdim.

Yine bir gün Hazret-i Şeyh buyurdular ki, bu Hz. Pîr Sultan Şa'ban Efendi'nin âhirete teşrifleri senesi tarihinden yüz altmış sene tamam olmağa kaç sene kalmışdır, hesâb eyle, dediler. Fakîr dahi hesâb ettim. Şu kadar sene kaldı, dedim. Hz. Şeyh sükût etti. Fakir Hz. Şeyh'in bu suâllerinin sırrına asla eremedim. Ve kendilerine dahi sormağa cesaret edemedim. Pes derûnumda bir aceb dağdağa peyda oldu. Zira bilirim ki. Hazret her ne suâl buyururlar ise onda bir hikmet vardır. Tehî değildir. Şu kadar anladım ki, Hazret-i Pîr Sultan Şa'ban Efendi'nin intikâli tarihinden yüz altmış sene tamamında bir emr-i azîm vâki olacaktır. Haz-ret-i Pîr hicretin 976 (1568) senesi dar-ı bekaya rıhlet buyurmuşlardır, Bu fakîr bu tarihe yüz altmış daha zamm eyledim tamâm bin yüz otuz altı oldu. Fehm eyledim aceb nesne zuhur eder. Lâkin bilmezdim ki ol nesne nedir. Şol kadar ki, kaçan Hz. Pir Sultan Şa'ban Efendi'nin intikâli tarihini suâl eyleseler gönlümde bir hüzn-i kesîr zahir olurdu ki, bir kaç gün aceb ızdırâb verirdi. Ve bilirdim ki, bin yüz otuz altı senesi geldik de cümlemize bir keder-i azîm ve gussa-i tavîle erişir. Amma söylemezdim ve bilmezdim ki bu gam ve keder bize nerden erişir, Çün hicretin 1135 (.1722) senesi dâhil oldu. Iyd-ı şerîfden sonra Hazret-i Şeyh bir mikdâr münharifü'l-mizâc oldular. Bildim ki Hazret-i Şeyh'in suâl ve dikkat buyurdukları bu imiş ve anladım ki, 1136 senesi Hazret-i Şeyh âhirete teşrif buyururlar. Fakir perîşân oldum. Ağlamaya başladım ve günden güne kederim ziyâde oldu.

Ağladığımı gören pirdâşlarım dediler ki, sana ne oldu, ne ağlarsın, derdin nedir bize söyle. Allah kerimdir, bir çâre ederiz diye teselli ederler idi. Fakir sükût ederdim. Benim ise, fîrâk-ı Şeyh'e takatim yok idi. Yine zar zâr ağlardım. Bir gün pirdâşlarım Hazret-i Şeyh'e demişler ki, Sultânım, İbrahim Çelebi kaç gündür hemen ağlar sebebini suâl eyleriz, söylemez, bilmeziz ne oldu. Bir dua buyursanızdemişler. Hazret-i Şeyh buyurmuşlar ki. onun vâkıf olduğu şeyi sizler bilmezsiniz,deyip, fatiha buyurmuşlar. Der-akab benden ağlamak gitdi. Pirdâşlarım fakire eyitdiler, senin ağladığını Hazret-ı Şeyh e söyledik, fatiha buyurdular Elhamdülillâh hele gözün yaşı dindi, dediler "[144]

Ünsî, vefatına yakın günlerde, pek çok dervişine hilâfet vermiş, sülûku noksan kalan bazı sâliklerin esmâlarını tamamlatmış ve liyakati olanlara da kisve giydirip hilâfet alâmeti olan siyah sarık sardırmıştır.[145]

Bir veda konuşması niteliğinde olan şu sözleri de, Ünsî'nin erkânını ortay» koyması açısından dikkat çekicidir:

"Eğer tarikimizde olmayan ef'âli ve akvali ve hilâf-i şeriat muharremâtı ve mekruhâtı taraflarına meyl ederseniz yahûd bu mezkûrları işlemeğe süfilere ruhsat verirseniz rûz-ı cezada iki elim yakanuzdadır. Umür-ı tarikat cümlenize. Allak, emâneti olsun. Tarîkati her biriniz candan ziyâde hıfz edin ki, hatta evliya vü enbiyâ sizden hoşnûd olup makbûl-i dergâh-ı Huda olasız."[146]

Ünsî'nin vasiyetlerinden birisi de, cenazesinin kabre İbrahim Çelebi tarafından indirilip neler yapılması gerektiğiyle ilgilidir. Bu hususlar Menâkıbnâme'de şöyle anlatılmaktadır

"Fakire buyurdular ki, sen bir nesne kabul etmedin, bârî ben vefat eylediğimde beni kabrime sen indir. Kimse yapışmasın zira benim cesedimi kabrime taşımada nice esrar vardır, dediler. Ba'dehu Mehmed Efendi'ye teveccüh edip söyle dediler ki, Mehmed Efendi ol vakt İbrahim Çelebi bu tenbîhimi unutur, sen hâtıra getir, dedi. Ve buyurdular ki, beni kabre kodukda bize telkîn vermek hacet değildir. Zira biz Allah'ı biliriz, deyip Mehmed Efendi'ye buyurdular ki, şeriat yerine gelmek için hemen sen "min Rabbik" de, kifayet eder, dedi. (...) Dervişân Hz. Şeyh'in huzûr-ı saadetlerinden taşra çıkdılar. Hz. Şeyh fakiri alakodu. Ve buyurdular ki, beni kabrime indirdiğin zaman başımın altına toprağı ziyadece çek, yüksek olsun. Ve sağ yanıma meyl ettir deyip bazı gizli nesneler ve sözler söyledi. Ve bu fakiri kendi türbe-i şerifleri ve vakfına kâtip

[144] İbrahim Has, Menâkıb-ı Ünsî, MÜİF.Ktp. Tasnif Dışı Yazma,s. 246.
[145] Aynı yer
[146] Aynı yer

tayin buyurdular. Ve mübarek mühr-i şeriflerini fakire teslim eylediler. Ve fakire yine buyurdular ki, her kime vazife vermek dilersen vakfiyyem mantûku üzere tezkirelerini yaz, mühürle ve ellerine ver. Ve defter-i vakfa kayd eyle, dedi. Ve yine fakire buyurdular ki, bilirim sen türbemin umurunda taksirat etmezsin amma yine türbem sana Allah emâneti olsun ve türbem umurunda, türbemin vakfı umurunda bir nesne taksir noksan olursa, onun tekmiline cidd ü sa'y-i beliğ eyleyesin. Veya vakfımın huddâmı olanlar, hizmetlerinde bazı taksîrât ederler ise, hizmetlerin edâ ettirmeye sa'y edip hizmetlerin bil â- kusur gördüresin diye buyurdular!...) 1136 (1723) nesi muharremi erişti. Hz. Şeyhin inhirâf-ı mizacı ziyâde oldu. Fukara nâ-ümid oldu. Çün mâh-ı safer dâhil oldu. Dervişân cümlemiz mahzun ve mükedder ve perişân yürürlerdi. Fakir yine giryân ve nâlân olmağa başladım. Çün mâh-ı safer onuncu günü oldu, ol gece pazartesi gecesiydi. Hazret-i Şeyh hâlet-i nez'e geldiler. Anda bulunan fukara vâ şeyh âh diye feryâd ve figâna başladılar. Ve Mehmed Efendi tilâvet-i Kur'ân ederdi. Ol gece saat altıya vardıkda Hazret-ı Şeyh, dâr-ı bekaya teşrif buyurdular. (....) Bes ol leyle-i matemde bu fakir ve bir kaç derviş hizmetinde bulunduk. Cümlemiz giryân u zâr u perişan idik. Ûd u anber tebhîr eyledik. Mübarek cesed-i şeriflerini döşeğe yatırdık. Dervişân etrafında hep zâr u nâlân idiler. Çün Hazret-i Şeyh dâr-ı bekaya teşrif buyurduklarından sonra altı saat mürurunda vücûd-ı şeriflerin bir mikdâr yukarı çekmek iktizâ eyledi. Fakir mübarek başı ucundan mübarek koltukları altından iki elimle lutf ile tuttum, heste bir mikdâr yukarıya çektim. Fakir Hz. Şeyh'i yukarıya çekerken vücudundan bir kelâm gibi sadâ zuhur eyledi. Anda olanlar, hep işitti. Lâkin bilmem anladılar mı yâhud anlamadılar mı? Allahü'l-hamd onu anlamak fakire müyesser oldu. Ertesi gün teçhiz ve tekfin ve sâir levazım sipariş buyurdukları üzere tamamen tedarik edip hazır eyledik. Ba'dehu Hazret-i Şeyh'i gasl eylemeğe mübaşeret eyledik. Ve teneşirin etrafına çarşaf gerdik. Onun içinde gasl olundu. Malûmdur ki, ehllullahın vücûd-ı şerifi sâir nâsın gözlerine haramdır. Zira onlar Hak ile Hak olmuşlardır. Onun için onların vücûd-ı şerifleri sâirlerine nâ-mahremdir ve adâb-ı tarîkat dahi böyledir. Vasiyyet buyurdukları üzere Hz. Şeyh'i, sulehâdan Karanı imamı Hafız Seyyid Mustafa Efendi gasl edip Üsküdarlı Derviş Ahmed su koydu. O çarşafın içine gassal ile Derviş Ahmed'den gayrı kimse girmedi. sâir fukarâ taşrada yetmiş bin tevhide başladılar. Hazret-i Şeyh gasl oluncaya dek tevhid-i şerif tamam oldu. Ba'dehu Hz. Şeyh'i zikrullah ve zâkirân maân Ayasofya-i Kebîr Câmi'-i şerifine götürdük, Koca Mustafa Paşa şeyhi Seyyid Nûreddin Efendi Hazretleri namazı kıldı. Bir yağmurlu gün idi. Katı çok meşâyıh cem' olmuşlar idi. Yine zâkirân tevhîd ile ve zikrullah ile Hz. Şeyhi türbe-i

şerife fukara ve muhıbban kesreti katı pek çok olmakla tekyede zikrullaha başladılar. Fakir hod perişân ve giryân idim. Onlar ile maân zikrullaha meşgul oldum. Çün Hazret-i Şeyh'i merkad-i şerife koyacak vakt olmuş, fakîr Hz. Şeyhin vasiyyet buyurduklarını, külliyyen unutmuşum. Ve harâret-i fırâk ile tevhîdde kendimden geçmişim. Merkad-ı şerifin üzerinde fukara ve muhibbân eyitmişler; Hazret-i Şeyhi merkada kim indire derken Mehmed Efendi eyitmîş; Hazret-i Şeyh'in bana vasiyyeti vardır ve tenbîh buyurmuşlardır, İbrahim Çelebi indire. Ona sipariş buyurdular, deyip bize adam göndermiş. Ol kimse gelip fakîre eyitdi; gel Azîz'i merkad-i şerife indir dedikde aklım başıma geldi. Hemen o saat Hazret-i Şeyhin gizli ve aşikâre fakire tenbîh buyurduklarını nesneler cümlesi bî-kusur hatırıma gelip bes şitâb ile gelip merkâd-i şerife indirdim. Ve Hz. Şeyh hazretlerini lutf ile kucağıma aldım. Ta'zim ile kabr-i şerîfe koydum. Ol hizmet-i saadet dahi bu fakîre müyesser oldu. Hazret-i Şeyh bu fakîre sırren ve alenen her ne kim buyurdularsa, tamamen onları yerine getirdim. Badehu mübarek kadem-i şeriflerin bûs edip yüzüm ve gözüm sürüp zâr u giryân olarak veda' eylediğimde Hz. Şeyh bu fakîr ve aciz derdmende tenhâda buyurdukları nesnelerin cümlesi anda zuhura geldi. Fukara elime yapışıp fakîri merkad-i şerifden taşra çıkardılar. Merkad-ı şerifin üzerine taş kapağın kapayıp ve tahta kapağını dahi kapadık. Ve sanduka-i şerifi yerleştirdiler.[147]

Karakteristik Özellikleri

İbrahim Çelebi, Hasan Ünsî'nin tip ve karakter özellikleri hakkında da bilgi verir. Çelebi'nin anlattıklarından hareketle, Ünsî'nin tipik özelliklerini şöylece özetleyebiliriz:

Yüzü nurlu, beyaz ve yuvarlak çehreli, geniş alınlıdır. Siyah gözlü, hilâl kaşlı, çekme burunludur. Yanakları üzerinde belirgin bir kırmızılık vardır. İnce ve küçük dudaklıdır. Dişleri bembeyazdır. Konuşmaları hikmetli, düzgün, tatlı ve etkilidir. Boyu orta, elleri büyük fakat ölçülü ve düzgündür.[148]

Devrinde İstanbul şeyhlerinin en saygınlarından olan Hasan Ünsî, zühd ve takva ehli bir sûfîdir. Duası geçerli hâl sahibi kişilerdendir. Münzevî yaşamayı sever. Aydınoğlu tekkesine geçtikten sonra kırk bir sene içinde ancak üç kez dışarıya çıkmıştır. [149]Oturduğu tekkenin zelzeleden zarar görmesi üzerine inziva köşesinden ayrılmak zorunda kalan Ünsî, bir keresinde Sultan Ahmed Camii'ne cuma namazına

[147] İbrahim Has, Menâkıb-ı Ünsî
[148] Aynı eser
[149] İbrahim Çelebi Kelâm-ı Aziz'de "elli seneden mütecaviz dışarı çıkmamışlar idi" der (Kelâm-ı Aziz)

gitmiş, bir keresinde Üsküdar'da Aziz Mahmud Hüdâyî'nin türbesini ziyaret etmiş, bir başka zaman da bir hatt-ı hümâyûn ile davet olunduğu saray düğünü için Ok Meydanı'na gitmiştir

Ömrünü sürekli riyazet ve mücâhede ile geçiren Ünsî, kendi ifadesiyle, "altmış sene ayaklarını uzatıp yatmamış", geceleri kâim, gündüzleri sâim bir kâmildir Dervişlerine, "Ben riyazet ve mücâhede üzere ömür geçirdim, nice günler aç kaldım ve yirmi yaşımdan beri bir yanım üzere yatmadım ve ayaklarımı uzatmadım bunlardan mâada nice meşakkat ve mihnetler çekdim ki, söylesem inanılmaya, "derdi.[150] Gerek sülûkunda ve gerekse sülûkundan sonra aç ve susuz çok büyük emekler çektiğini şu sözleriyle anlatmaktadır:

İlm-i zahir için nice meşakkatler ve nice zahmetler çekdim ki tabir olunmaz. Ya ilm-i bâtın için nice derd ü belâ ve nice cevr ü ezâ mübtelâsı oldum. Şöyle ki, yemeği içmeği terk eyledim. Ale'd-devâm perhiz üzre idim. Ve uyhuyu terk edip gece ve gündüz sa'y-ı belîğ ile işime meşgul idim. Câ-be-câ uyku gelir uyur oldum. Çilleye girdim. Bir nice yıllar çille içinde oldum. Çilleye dahi alışdım. Uyumağa başladım. Bu kez çilleyi bırakdım. Perçem salıverdim. Perçemi bir ip ile tavanın halkasına bağladım, işime olur idim. Uyku gelip tapındıkda ol ip perçemimden çekerdi. Gözüm açılırdı. Bir nice sene dahi bu hâl ile oldum. Buna dahi alışdım Tapınıp ip perçemimden çekdikde uyanmaz oldum. Şöyle ki, başım perçemimden asılı râhat ile uyur oldum. Perçemimi tıraş eyledim. Bir demrenli ok tedârik eyledim. Okun yelek tarafını yere vaz' edip demrenini alnıma dayadım. Uyku gelip dayandıkça okun demreni anlıma batar idi. Gözüm açılır idi. Söyle ki, alnıma nasır oldu. Bundan ileri büyük mücâhede ve nice mihnet ve derd çekdim ki, söylesem itikâd olunmayacak mertebedir. Yedi gün aç kaldım. Şâkirdlerim ve dervişlerim ve halîfelerim katı çok idi. Ekserisi ganîler idi. Onlardan nesne taleb etmedim. Şöyle ki namazı ayak üzre kılamaz oldum. Olduğum odanın rafları üzre fareden kalmış kuru etmek ufakları olur. Onu aradım. Bulamadım. Ve bir kimseye bu hâli izhâr etmedim. Bundan yüce nice riyazetler çekdim ki helak olmağa bir ramak kalmış idi. Allahu Teâlâ bana sonra rızk ihsan eyledi. Sırr-ı Huda'ya böyle böyle nice riyazet ve mücâhede ile eriştim."[151]

Maneviyat yolunda büyük bir mücâhede potasından geçen ve nefsini ipek gibi güzel ahlâk ile bezeyen Ünsî'nin kapısı, sadece gönül hastalarına değil, beden

[150] İbrahim Has, Menâkıb-ı Ünsî,s.217
[151] Aynı müellif, Kelâm-ı Aziz,s. 331 vd

hastalarına da açıktır. Öyle ki, nefesi hastalara şifâ ve bakışları sülûk ehline kimyadır Dile getirdiği husus surete bürünür, ağzından çıkan her söz vücûda gelir. Tasavvuf ehli. Sûri ve manevî keşif sahibi bir kâmildir.

Sohbetlerini şeriat makamı (zahir) üzere yapar, ahadiyyet ve vahdet-i vücûd sırlarını dile getirmez, sadece imâ ile yetinir, meclisinde tevhid sırlarıyla ilgili olarak kimseye bir söz söyletmezlerdi. Seksen bir yıllık ömrünü bu hâl üzere geçirmişti.

Hasan Ünsî, başına Halveti Şa'banî erkanı üzere siyah tâc sarınır, üzerinden de beyaz risale (dâl) sarkıtırdı. Eski. fakat temiz bir elbise ve ayağında eski bir pabuçla. dolaşırdı Gösterişli ve kıymetli nesnelere itibâr etmezdi. Dervişlerine alaca kaftan, süslü ve pahalı giyecek giymemelerini tavsiye ederdi. Ancak giyen olursa onlara her hangi bir şey söylemezdi. Sırtına geçirdiği elbiseyi parça parça oluncaya değin çıkarmazdı. Bir elbisesini kırk beş sene giydiği bilinmektedir Onu da, ısıtmadığı için çıkarmak zorunda kalmıştır.[152]

Hasan Ünsî, genellikle seccade üzerine, nadiren de minder üzerine oturur ve yastığa dayanmazdı. Sürekli abdest ile dolaşır, her abdest aldığında ayaklarını yıkar, mesi giyip üzerine mesh etmezdi. Ömründe soyunup yatmamış, gece veya gündüz kimse uyurken görmemiştir. Vakitli-vakitsiz yanına ne zaman gidilse "Hû" diyene kapısını açardı.

Tarikatı ve İntisabı

Hasan Ünsî, Hz. Pîr Şa'ban-ı Velî el-Kastamonî el-Halvetî'nin kurmuş olduğu erkânın Karabaşiyye kolundan yetişmiş bir mürşid-i kâmil, âlim, arif ve şâir bir kişidir, Ünsî'nin mürşidi, bu erkânda Pir-i sâni diye anılan Şeyh Karabaş-ı Velî'dir.

Hasan Ünsî'nin Karabaş-ı Velî'ye bey'atı İbrahim-i Hâs'ın yazdığı Menakıbnâme'de ayrıntılı olarak anlatılmaktadır.

Şeyh Ünsî Hasan Efendi tasavvufa intisabından önce zühd ve takva sahibi, ilmiyle âmil ve medrese tahsili ile meşgul olan bir şahsiyetti. Gerçi babasının bir Bayrâmî olması münasebetiyle sûfiyâne hayata yabancı değilse de, böyle bir yaşantının içinde değildi. Daha yirmi yaşına girmeden İstanbul'da Ayasofya Câmiinde Tefsîr-i Beyzâvî ve Mesnevî-i Şerîf okutuyordu. Meclisine pek çok âlim gelir, onların sorularına cevaplar verirdi. Bu yıllarda bazı softalar tasavvuf karşıtı düşüncelerini küfürlü bir üslupla ifade ediyorlar, mesela Mevlevîlerle "levlevîler diye alay ediyorlardı. Hasan Efendi Ayasofya'daki medresede, böyle bir zamanda hücrenişîn idi. Fakat o, içinde

[152] Kırk beş sene giydiği söz konusu üstlük, başında buluna siyah tac (kisve), üzerindeki elbise ve Karabaş-ı velî'nin verdiği asa vefat ettiğinde, emaneten İbrahim Çelebi'ye intikal etmiştir.(Menâkıb-ı Ünsî)

yaşadığı olumsuz ortamdan etkilenmez, yinede bazı şeyhlerin ziyaretine gidip sohbetlerine katılırdı.

Ünsî'nin tasavvufa intisabı, böyle bir ortamda, kendi komşusu ve hemşehrisi Ali Efendi adında, ulemâdan bir zât vasıtasıyla olmuştur. Ali Efendi genellikle Ünsî'nin hücresine gelir, ziyarette bulunurdu. Hasan Efendi de bazen Üsküdar'a geçip hemşehrisinin yanına gider hasbihâl ederlerdi. Bu ziyaretinin birinde Ali Efendi, Hasan Ünsî'ye Şeyh Karabaş-ı Velî'den söz etmiştir. Hasan Ünsî, bundan sonrasını adı geçen arkadaşı Ali Efendi'den naklen şöyle anlatmaktadır:

"Bir gün Üsküdar'a vardım. Orada bir hemşehri ile mülâki oldum. O dedi ki, Üsküdar'da Eski Valide Tekyesi'nde Şeyh Karabaş Ali Efendi nâmında bir şeyh vardır, deyip azîm vasf eyledi. Ama varıp görüşmedim, dedi. İstanbul'a geldim, Şeyh Ünsî Hasan Efendi'nin odasına vardım. Ona dedim ki, Üsküdar'a Kastamonu'dan şeyh gelmiş, bir âlim, fâzıl ve perhîzkâr, riyâzât ve mücâhedesinin sonu yok, hâl ve tasarruf sahibi bir zatmış, Karabaş Ali Efendi derlermiş. Çok telifâtı varmış, gel gidelim, onunla görüşelim. Hasan Efendi de, olur dedi. Beraber Üsküdar'a geçip Eski Valide Tekyesi'ne vardık. Orada Şeyh Karabaş Ali Efendi Hazretleriyle buluştuk. Şeyh Hazretleri bizi görünce, buyurdular ki, Hasan Efendi, seni çok arzu ederdim. Şükür Hüdâ-yı Teâlâ'ya ki, mülakat müyesser oldu. Sonra Asâdâr Osman Efendi'yi yanına çağırttı. Osman Efendi gelince, Osman, sana dediğim bunlardır dedi ve güler yüzlü bir tavırla Hasan Efendi'yi işaret ettiler. Şeyh bir mikdar sohbet etti. Hasan Efendi sustu. Şeyhin huzurunda yarım saat kadar oturduk. Sonra kalkıp gidecek olduk. Hasan Efendi'ye, kalk gidelim, ikindi yakındır, dedim, ikimiz birden kalkdık. Ben Şeyhe selâm verip veda eyledim, Hasan Efendi Şeyhin elini ve dizini öptü. Ben taaccüb eyledim, zira onun bu şekilde davranması meşrebine uygun değildi. Şeyhin huzurundan çıkdık. Hasan Efendi'ye, Şeyhin elini ve dizini ne sebepten ötürü öptün, senin hiç kimseye böyle iltifat ettiğin görülmezdi, diye sordum. Hasan Efendi her hangi bir şey söylemedi, durdu. Buyrun gidelim, dedim. Siz buyrun ben gitmem, burada kalırım, dedi. Ona, burada kalmanız neden icap etti? Senin medresede hücren, eşyaların ve kitapların var. Dahası bir hayli de öğrencin var. Onları nasıl feda edersin? Burada kalmak olmaz, gel gidelim sonra yine geliriz dedim. Dedi ki, hücremde ne kadar kitaplarım ve eşyalarım varsa cümlesi senin olsun. Sonra hücresinin anahtarını üzerime atdı. Talebelerime söyle,

başka bir hoca bulsunlar. Bugünden sonra ben İstanbul'a gitmem meğer ki izin ola, deyip Şeyhin hizmetinde kaldı. Çok ısrar ettiğim hâlde çâre olmadı."[153]

Hasan Efendi bu tarihten itibaren şeyhi Karabaş-ı Velî'nin tekkesinde hizmet etmeğe başladı. Çetin bir mücâhedeye girdi. Günlerini hizmet, riyâzât ve zikirle geçirmeye başladı. Öyle ki, giriştiği nefis terbiyesi dil ile anlatılamayacak kadar ciddi ve mukayeseden uzaktır. Bir zaman olmuştur ki, ayakta namaz kılamayacak derecede takatten kesilmiştir. Onun bu mücâhede azmi hakkında şeyhi Karabaş-ı Velî'nin, "Otuz iki bin âdem elime yapışıp bey'at etmişdir ve altı yüz seksen beş halifem vardır, içlerinde Ünsî Hasan Efendi gibi ârif-i billâh, sâhib-i sır ve vâkıfü'l-hakâyık bir başkası yoktur."[154] dediği rivayet edilir.

Hilâfeti

Tasavvuf tarihinde giydiği tacın rengi lâkabı olan nadir sûfîlerden birisi Karabaş-ı Velî'dir.[155] Bu erkânda bütün renklerin kendine mahsus bir anlamı ve sırrı olmakla birlikte, hedeflenen hâl ve makamın rengi siyahtır. Bu renk, tevhidin hakikatin, vâhid olan zâtın rengidir. Mürşid, makâm-ı cem'e ulaşıp ism-i zât sürmeye başlayan sâlikin kisve rengini siyaha değiştirir. Bu makamda tevhîd-i zâtiyi idrak eden sâlik, siyah giymeye destûrlanır.

Hasan Ünsî manevî mertebelerden tevhîd-i zâtiyyeye gelip Hû esmasını sürmeye başlayınca şeyhi Karabaş-ı Velî tarafından siyah kisve-i şerîf giydirilmiş ve kendisine kisvenin ta'zîm, tekrîm ve hıfzında aşırı özen göstermesi tenbih edilmiştir. Ünsî, kendisine bu makamın telkin edilmesinden kısa bir süre sonra hilâfete mazhar olmuştur.

Menâkıbnâme'de nakledilen bir hatıradan öğrendiğimize göre, Şa'banî erkânında siyah renge çok önem verilmekte ve bu renge manevî bir anlam yüklenmektedir. Siyah, mürşid (zât)ın rengidir. Ancak zât makamına gelen sâlik bu rengin sahibi olabilir. Müridin rengi siyah değilse, mürşidinin huzuruna siyahla çıkmaması gerekir. Hatta mürşid bir sâlike siyah giydirse bile, o kişi edeben şeyhinin yanında bu renkteki kisveyi giyemez. Bu erkânın şeklî tarafı böyle olmakla birlikte, maksat manevî yönüdür.[156]

---

[153] İbrahim Has, Menâkıb-ı Ünsî, s. 211 vd

[154] Menâkıb-ı Ünsî,s.211 vd

[155] Nurhan Atasoy, Derviş Çeyizi, İst. 2000, s.86 vd, Atasoy'un eserinde Şaban-ı Veli ve silsilesinden gelen Karabaş-ı Veli'nin tacından söz etmekle birlikte bu çeyizlerin sadece şeklî yapısından bahsetmekte manevî muhtevasına ve renkle ilgili sembollerine girmemektedir. Esasen her erkânda arake, tac ve tac-ı şerifler belli makamların işaretleridir.Şa'baniyye'de de beyaz tâc sâlik tâcı;yeşil tâc velâyet tâcı siyah tâc ru'yet ve hilafet tâcı, siyah üzre beyaz risâleli tâc ise mürşîd tâcıdır. Mürşîd tâcına tâc-ı şerif denir.

[156] Nurhan Atasoy, a.g.e., s.86, 182 vd. siyah tâc örnekleri. (Halvetî erkânındaki bu siyah sembolünü sadece tâc için değil, kıyafet açısından da değerlendirmek gerekir.

Halveti Şa'banî erkânında giyilen kisvelerde siyah rengin önemini ortaya koyması açısından Hasan Ünsî'nin sohbetinde verdiği bilgiler çok önemlidir Kelâm-ı Azizdeki bu satırlar şöyledir:

"Tarîkimizde âdâb budur ki, kisveli olan sûfîler kisve-i şerife kemâl ile ta'zîm üzere dâim gerekdir. Sizler ne zaman bir kimsenin başında kisve görseniz, ona ta'zîm ve itibâr ediniz. Zîrâ kisveye hürmet etmek onun sahibine hürmet etmekdir Ve kisveli olanlar gece ve gündüz kisveyi başlarından çıkarmaz. Tâ vefat edinceye dek. Vefat eyledikde cenazesinden çıkarırlar. İmdi tarîkimizde âyîn ve âdâb böyledir. Ve tıraş oldukda ve hamama girdikde bu gûna iktizâ eden mahallerde çıkarırlar. Bunların gayrı yerlerde çıkmaz. Kademgâha girdikde imkânı var ise çıkarırlar. Bir pâk yüksecik yere korlar. Eğer imkânı yok ise üzerine bir pâk bez ve bir pâk nesne örterler. Ve dahi kar ve yağmur yağdıkda kisvenin üzerine başlık giymezler veya bir nesne örtmezler. Ve kisveye hilâl veya çiçek sokmazlar. Ve kisve risalesin giymezler. Ona sünnet bezi derler. Risale dahi derler. Namâzda sol tarafına salı verirler. Ve bunların cümlesi kisve-i şerife ta'zîm içindir. Kisveyi gâyetde hıfz etmek gerekdir."[157]

Hasan Ünsî'nin başından geçen şu hadise de siyah rengin önemini ortaya koymaktadır:

Bir gün Şeyh Karabaş-ı Velî, Hasan Efendi'yi huzuruna çağırır. Bir sûfî gidip Hasan Efendi'ye "Şeyh seni ister" diye haber verir. O sırada Hasan Efendi'nin başında siyah destâr vardır, adâb-ı tarikat üzere, şeyhin huzuruna siyah destâr ile değil beyaz destâr ile gidilir. Diğer taraftan da şeyh her hangi bir emir verirse oyalanmamak gerekir. Ünsî bu emri alınca, başındaki siyahı çıkarıp beyaz destâr sarmağa vakit bulamaz. Siyahın üzerine bir beyaz gömlek parçası dolayıp şeyhin huzuruna öyle gider, Karabaş-ı Velî ona. 'Hasan Efendi, niçin geç geldin? diye sorunca, Ünsî. 'Sultanım, bit mikdar işim vardı" diye cevap verir. Sonra Şeyh, "beriye gel" diyerek Hasan Efendi'yi yakınına çağırıp başındaki gömlek parçasını çözer Siyah sarık ortaya çıkar. Bunun üzerine, "Hasan Efendi sana izin, yanıma geldikde siyah ile gel ve yine sana izin tarîkatde her ne işlersen işle" diye izn ü inâyet buyururlar.[158]

Bu sözler, Ünsî'nin hilâfetine işaret etmektedir.

İbrahim Çelebi'nin naklettiğine göre, Ünsî Hasan Efendi'nin dışında bir kimse şeyh huzuruna siyah giyerek gitmemiştir. Yine, Menakıbnâme'de İbrahim Çelebi.

[157] İbrahim Çelebi, Kelâm-ı Aziz, s.330
[158] İbrahim Has, Menâkıb-ı Ünsî, s.214

Ünsî'nin kendilerine aynca "bizler mezunuz tarikatte her ne işlersem işlerim bize mâni' değildir. Ama tarikatte olmayanı işlemeyiz" dediğini de belirtir.[159]

Hasan Ünsî, Karabaş-ı Velî tarafından 1075/1664 tarihinde seyr ü sülûktan mezun ve erkân-ı Şa'baniyye'yi İstanbul'da yaymak üzere hilâfetle memur olmuştur. Bu görevlendirme Menâkıbnâme'de şu cümlelerle anlatılmaktadır:

"Şeyh Hasan Ünsî Hazretleri, hilâfet ile me'mûr oldukdan sonra hicretin 1075 (1664) târihinde[160] şeyh Karabaş Ali Efendi Hazretleri, Hasan Efendi'ye buyurdular ki; sen İslâmbol'a var, her hangi mahalde dilersen otur. Allah kullarını var irşâd eyle, deyip bir azîm duâ etdi. Ba'dehu Şeyh Hasan Efendi Hazretleri İslâmbol'a gelip Ayasofya-i Kebîr kurbinde Acem Ağa Câmii'ne gelip anda oturdular. Bir müddet anda mütemekkîn oldular ve devrân ile zikrullah ederlerdi ve çok bey'at-gerdeleri vardı. İçlerinde ziyâde mücâhid ve keşf ü keramet sahibi ehl-i hâl kimseler var idi. Ve hilâfete seza var idiler...."[161]

Hasan Ünsî, Kelâm-ı Aziz'de kaydedilen bir sohbetinde Şa'baniyye erkanındaki hilâfetle ilgili uygulamaları şöyle anlatır

"Tarîkimizde bir sûfî halîfe oldukda me'mûr buyurulduğu mahalle gidip onda mukim olur. Ve bir sene mürurunda şeyhini ziyarete gelir. Eğer ona siyah destâr verilmemiş ise ve siyaha istihkakı olup müstahak ise, şeyh ona siyah verir. Yahud ol halîfe kendi gibi bir halîfe çıkarır, terbiye için şeyhe gönderir. Ba'dehu şeyh onun ile siyah destâr irsal eder. Eğer şeyh vefat eylemiş ise bir halîfe çıkardıkdan sonra siyahı sarar. Ve tarîkimizde bir menzil vardır. Ol makama uğrayan sûfîye siyah risale verirler. (...) Ve sûfî üçüncüde iken müstâid ise ona hilâfet verilmezden evvel icrâ-yı tarîk için bir mahalle gönderirler. İrşâd ile giden halîfeye meşâyıh teberrüken kisve giydirirler. Amma siyaha izin vermezler, tâ müstahak olmayınca. Ve dahi sakalı tıraşlı bıyıklı sûfîye iktizâsına göre tekmilden sonra hilâfet verilmek caiz olur. Amma şâir halîfeler gibi halka bey'at vermeğe ve terbiye etmeğe izin verilmez, her ne kadar terbiyeye kadir ise de. Ve sakalsız sûfîlerin dışarısına kisve giydirmezler. İçine giydirirler. Ve nâ-bâliğa bey'at vermezler ve kisve giydirmezler. Tâ bulûğa gelmedikçe."[162]

İrşad Faaliyetleri

[159] Aynı yer
[160] Hüseyin Vassaf, Ünsî'nin hilâfet ve görevlendirme tarihini yanlışlıkla H. 1085/M. 1674 olarak vermektedir. Bkz. Sefine-i Evliyâ, c. IV, s.22
[161] Menâkıb-ı Ünsî, s.216
[162] İbrahim Çelebi, Kelâm-ı Aziz, s.331

Hasan Ünsî irşad göreviyle İstanbul'a gönderildikten sonra 1664'ten 1683'e kadar on dokuz seneden fazla Acem Ağa Câmii'nde oturmuş, bu tarihten sonra Aydınoğlu tekkesine nakletmiştir. Bu nakil İstanbul kaymakamı Karahasanoğlu Mustafa Paşa'nın isteği üzerine gerçekleşmiştir.

Devran ve âyine karşı olan bir zâtın, Mustafa Paşa'ya "Efendim, Acem Ağa Câmii'nde bir şeyh var, Hasan Efendi derler, Karabaş-ı Velînin halîfelerindendir. Ünsî tahallus ider, devrân eder." şeklinde şikayette bulunması üzerine, Paşa bir ön yargıyla Ünsî'yi sürgüne göndermeye karar verir ve fakat bu kararı verdiği gün başına türlü belalar gelir. Paşa'nın yakınlarından Ünsî'yi de tanıyan arif bir kişinin; "Buyurduğunuz şeyh Ünsî Hasan Efendi, fuzalâ-yı dehrden bir ehl-i Hak allâmedir. Ve mecmû'-ı ulemâ vü sülehâ katında, makbul ve mu'teber bir zâtdır. Bundan başka dâima riyâzât ve mücâhede üzere kâimü'1-leyl ve sâimü'n-nehârdır. Ferîd-i asr ve sâhibü't-tasarruf ve müstecâbü'd-du'âdır. Ve münzevîdir. Bir kimsenin da'vetine varmaz ve ta'âmını yiyip kahvesini içmez. Şimdi İslâmbol'da onun gibi bir zât yokdur. Ve herkes şeyhi böyle bilirler ve böyle müşahede olunmuşdur. Onun hakkında söylenen kabhiyyet mecmû'ı efk ü iftiradır. Sakın devletli, hatâ edersin. Devletin ber-aks olur!" şeklindeki tenbihi sonucunda Paşa, yaptığından pişman olmuş, şeyhi sürgüne göndermekten vaz geçmiş ve hatta 1095/M1683 senesinde Alayköşkü yakınlarındaki Aydınoğlu (Avdın Dede) tekkesini tekkenin şeyhi Aydınoğlu'nun oğlu Şeyh Muhammed Efendi seyahate gittiğinden Hasan Ünsî'nin emrine vermiştir. Hasan Ünsî ise, Paşa'nın bir görevliyle gönderdiği tekke beratını; "Paşa oğlumuza selâmlar ederiz, bu camide yirmi senedir tevhid ediyoruz, şimdilik bu dahi tekyedir, onu bir gayrı müstehak olana ihsan buyursunlar" diyerek münasip bir dille geri çevirmiştir. Bunun üzerine Paşa berâtı tekrar Şeyhe göndermiş, Şeyh ikinci defa Paşa'ya iade edince, paşa mahzun olup; "Bir dervişe, iki kerredir bir tekyeyi ayağına gönderdim, kabul etmez. Biz ise dünyâ umuru için kemâl-i cidd ü sa'y ile dembedem çalışıyoruz. Âhiret hatırımıza gelmez." diyerek ağlamıştır.[163]

Ünsî'nin tevazusu karşısında daha da mahcup olan Paşa, tekkeyi Şeyhe nasıl kabul ettireceğini düşünürken Vezir Ağası Kadıoğlu Mustafa Ağa, Paşa'ya, tekkeyi kendisinin kabul ettirebileceğini söyleyerek beratı alıp Şeyh'e gider. Mustafa Ağa'nın "Pâdişâh-ı âlem-penâh Hazretleri şu tekyeyi size ihsan buyurdu, "sözüne karşılık Şeyh

[163] İbrahim Has, Menâkıb-ı Ünsî, s.219

yine beratı geri çevirince, ulu'1-emre çok riayet eden Şeyh Ünsî ile Ağa arasında şöyle bir konuşma geçer:

Mustafa Ağa: "Efendi, efendi, ulu'1-emre itaat var mıdır?"

Hazret-i Şeyh: "Vardır! "

Mustafa Ağa: "Eğer ulu'1-emre itaat var ise, tekyeyi kabul edersin!"

Bu söz üzerine Şeyh tebessüm edip:

"Hem seni kabul edeyim, hem de tekyeyi" demiştir. Tekkenin berâtını böylece alan Hasan Ünsî hemen o sene Aydınoğlu tekkesine nakl etmiştir.

Hasan Ünsî'nin Zaviyesi

Hasan Ünsî irşad ile görevlendirilip İstanbul'a gönderildikten sonra 1664'ten 1683 senesine kadar yani on dokuz seneden fazla Acem Ağa Câmii'nde oturmuş, bu tarihten sonra Saçlı Emir veya Aydınoğlu Tekkesi diye anılan, tekkeye nakletmiştir.[164] Bu nakil İstanbul Kaymakamı Karahasanoğlu Mustafa Paşa'nın arzusuyla gerçekleşmiştir. Ancak bu zaviye biraz eski olduğundan tamire ve bakıma muhtaçtır. Özellikle zelzele sebebiyle mihrabı ve duvarı yarılmış, içinde ibâdet, zikir ve devrân etmek imkânsız hâle gelmiştir.

Vezîr-i azam Maktul İbrahim Paşa, Şeyh'e, her nasıl isterse öyle bina etsin diye Pîrîzâde Mehmed Efendi ile haber gönderir. Şeyh, "Şimdilik muradımız yokdur. oldukda söyleyeyim" diye cevap verir. O gün tekkeyi yeniden bina etmeye başlarlar.[165]

Bu tekkedeki mescidin minberi olmadığı için Şeyh cuma namazlarına uzun bir zaman Demirkapı'da nevbethâne önündeki Ahmed Paşa Camiine gitmiştir Daha sonra "İmâm-ı Sultânî'nin delaletiyle tekkeye bir minber ve mahfil yaptırılmış ve Ser-tarîk Mehmet Efendi, yirmi beş akça ile imametle görevlendirilmişti, Menâkıbnâme'de bu ilave için "yirmi beş sene mürurunda" dendiğine göre minberin ve mahfilin yapımı, tekkeye gelinen 1683 tarihinden yirmi beş sene sonrasına, yani 1708 senesine rastlamaktadır. Bir süre mescitte cuma kılınmışsa da İmâm-ı Sultanî hatibin vazifesini

---

[164] Müstakimzâde Süleyman Sadeddin Efendi, Mücelletü'n Nisâb, Tıpkıbasım, Ankara 2000, vr.120a-120b. Ayrıca bkz. Turgut Kut, "İstanbul Hankâhları Meşayıhı", s. 14; Mustafa Aşkar, "Son Dönem Tekke Mecmualarından Yeşilzâde Mehmed Salih Efendi'nin Rehber-i Tekayası", s. 153; Nail Tuman, a.g.e., c. I, s. 73

[165] Pîrî-zâde Mehmed, çoğu zaman Şeyh'e gelip biraz konuşup gitmektedir. Bir seferinde Şeyh'inelini öpüp. çizmesini giyip atına bineceği sırada Şeyh, Pîrî-zâde'yi ister. Bir derviş gidip, "Şeyh Efendi sizi istiyor" der. Pîrî-zâde tekrar çizmesini çıkarıp koşarak merdivenden yukarı çıkar, huzura gelirŞeyh'in elini öpüp bekler. Şeyh ihtiyar olduğu için döşek içinde oturmaktadır. Etrafında dervişler bulunduğundan Pîri-zâde'ye döşeğin ayak ucunda boş bir yer bulunur İkisi kendi aralarında biraz daha konuşurlar. Sonra Pîrîzâde kalkıp git der. Şeyh arkasından, "Efendi, ayağımız ucuna oturdu. Cümle ulemâya baş olur" der. Daha sonra Pîrî-zâde, Sultan Mahmûd Gâzî Han zamanında Şeyhülislâmlık makamına gelir.

vermekten vazgeçmiş olduğundan hatip gelmemeye başlamış ve minber boş kalmıştır. Bunun üzerine Şeyh, Ser-tarîk Hafız Mehmed Efendi'yi günlük üç akçe ile tekrar hitabet görevi vermiştir. Aynca türbenin tevliyetini tekkede hatip olanlara şart ve tekkeye kendi vakfından devr-hân, na't-hân, cuma ve sala müezzini, kayyım tayin etmiştir.

Ahmed Hasîb Efendi (ö. 1752)'nin manzum olarak kaleme aldığı İstanbul tekkeleri konulu "Dergehnâme"sinde, Aydınoğlu tekkesi ve dolayısıyla ve A'rec Hasan Ünsî Efendi'den şu şekilde söz edilmektedir:

Rûşenâ eyle dili zulmet-i mihnet-kededen
Şem'-i amalini yak Tekye-i Aydın Dede'den

Eldeki varını sarf eyle der-i tevhîde
A'rec'in tekyesine eyle kadem-rencîde[166]

Ünsî'nin hayatını konu alan bir makale kaleme alan Hüseyin Vassâf, şeyhin türbesiyle ilgili olarak "Türbeleri el-yevm ma'mûr olup fi-yevmina hazâ bu dergâhta postnişîn-i reşâdet olan Şeyh İzzî Efendi Hazretleri[167] türbe ve dergâhın imarı hususunda pek büyük fedâkârlık izhâr buyurmuşlardır."[168] demektedir.

İstanbul Ansiklopedisi'nin "Aydınoğlu Dergâhı ve Mescidi" maddesinde şu bilgiler verilmektedir:

"1934 Belediye Şehir Rehberine göre 1 numaralı Hocapaşa mahallesinde Sirkeci'den Sultanahmed'e giden tramvay yolu üzerinde, Muradhüdavendigâr Caddesi ile Alemdar Caddesi kavuşağı köşesinde, Sirkeci'den gelindiğine göre sağ koldadır; ahşab harem, ahşab selâmlık, yan ahşab semahane, mescid ve bir türbe ile şadırvanlı, fıskiyeli ve üstü camekân örtülü bir taş avlu ve hazirelerden mürekkeb bir yapıdır. Yalnız türbe, taş avlu ve fevkani semaahane mescidin 1948'deki durumunu gösteren aşağıdaki notlar İstanbul Ansiklopedisi arşivinden alınmıştır:

Dergâhın yeşil yağlı, boyalı avlu kapusunun sağında bir pencere içi küçük sebil vardır, lülesi kopmuş, muattal hâldedir; avlu kapusundan girilince sağa dönülerek bir kaç basamak taş merdiven ile inilir ve dergâhın cümle kapusu ile karşılaşılır. Cümle kapusu, fevkani semahane mescidin alt kısmına açılır. Bu alt katta erkân minderleri ile

166 Günay Kut-Turgut Kut, "İstanbul Tekkelerine Ait Bir Kaynak.- Dergâhnâme", Varıa Turcıca-K, Türkısche Mıszellen, Robert Anhegger Armağanı, İstanbul 1987, s. 220.
167 Şeyh Osman Şemsî Efendi'nin halifesi olan Şeyh Bedreddin İzzî, Rumî 6 Şubat 1339 tarihinde vefat etmiştir. Bkz. Turgut Kut, "İstanbul Hankâhları Meşayıhı", s. 14.
168 Hüseyin Vassâf, "Hasan Ünsî Hazretleri", *Ceride-i Sûfiyye*, c. III, S. 98, s. 20.

döşeli bir intizar odası vardır. Bu odadan şeyhin hücresine çıkılırdı. Yukarıda kaydedilen ziyaret tarihinde bu intizar odası metruk bir hâlde idi. İntizar odasının önünden sola doğru ilerleyince, sol tarafta, bu binanın içine yerleştirilmiş Hasan Ünsî Efendi'nin müstakil taş türbesi görülür. Türbenin küçük demir kapısı yeşil yağlı boya ile san yaldıza boyanmıştır. Üzerinde "Merkad-i münevvere-i Hâzret-i Hasani'1-Ünsî kaddese sırrehulaziz 1136" kitabesi vardır. (...) Türbe geçilince genişçe bir taş avluya çıkılır. Bu avlunun bir kısmı dergâha göçen derviş ve tekke mensuplarına kabristan olarak ayrılmıştır. Avlunun ortasında fıskiyeli bir mermer şadırvan vardır. Üst kısmının köşeleri sikke şeklinde mermerler ile süslenmiştir. Avlunun, bu şadırvan bulunan kısmının üstü, demir çubuktan çerçeveler içinde yüksek bir camekân ile örtülmüştür. Şadırvan bakımsız, camekân iskelet kalmış idi. Şadırvanın karşısında sol tarafta kahve ocağı vardır. Mustatil şeklinde uzunca bir odadır. Kahve ocağının üstü misafirlerin oturma odalarıdır. Bu kısmın karşısına gelen odalar da dergâhın daimî mihmanlarının yatak hücreleri idi. Fevkani semahane-mescide bu taş avludan ahşab bir merdiven ile çıkılır. Semahane-mescidin dördü tramvay caddesine, yedisi iki avluya ve yedisi de Hasan Ünsî Türbesinin kubbesi yükselen boşluğa açılmış 18 penceresi ve çatının ortasında da tavan ışığı alan ahşab ve 16 küçük pencereli bir fener vardır. Büyük pencerelerin camlan buzlu olduğundan semahane mescide en bol ışık tavandaki fenerden gelir. Tavan, muşamba üzerine yağlı boyalı, bütün duvarlar da kalem işleri ile süslüdür. Mihrabın üst kısmında ahşab ve yağlı boya ve yaldızla tezyin edilmiş bir korniş vardır. Bu kornişin sağ başında "İsmi celâl" ve ortasında da "Kalellahu Teâlâ Küllema dehale aleyha zekeriyyel mihrab" yazılıdır. Mihrab duvarının karşısına gelen duvarın önü 8 sütun ile ayrılmış olup âyine iştirak etmeyen misafirler burada dururlardı, ki bu kısımda bulunan küçük bir kapudan hareme geçilir. Sütunların üstünde kafesli bir kadınlar mahfili vardır, ayin ve ibadetlere gerek tekke mensubu, gerekse misafir veya ziyaretçi kadınlar buradan iştirak ederlerdi. Ahşab minareye de bu sütunlu kısımda bulunan kapıdan çıkılırdı ki, yukarıda tesbit edilen ziyaret tarihinde minare mevcud değil idi. Minber ahşab ve yağlı boya çiçek nakışlıdır. Üzerinde "Kelime-i şehadet" oyulmuş gayet güzel bir tunç alem vardır."[169]

[169] M. Bahâ Kâhyaoğlu, "Aydınoğlu Dergâhı ve Mescidi", İstanbul Ansiklopedisi, İstanbul 1960, c III, ss. 1520-1522 "Halk ağzında 'Saikım Sögüd Tekkesi" ve "Saçlı Emir Zaviyesi' de denilen' Aydınoğhı Dergâhı'nın yerinde ilk defi Kasım Çavuş adında bir hayır sahibi tarafından küçük bir rnescid yaptırılmış, tarihi tesbit edilemeyen eski bir zelzelede harab olmuştu. Sonra burada II. Bayezid devri ulemasından Saçlı Emir lâkabı ile maruf ve İstanbul kadılığına kadar yükselmiş Tebrizli Abdullah oğlu Mehmed Muhiddin Efendi bir zâviye yaptırmış. bilâhata Hicrî 1095 (M. !684) de Kadiriyye'den Aydınzâde Şeyh Mehmed Efendi semahanesine minber koyarak canlı hâline getirilmiş, bahçedeki şadırvan ile cümle

Türbe ve tekke ile ilgili olarak Mustafa Özdamar şunları söylemektedir:

"Hocapaşa'dan Hüdavendigâr caddesi üzerinden Gülhane'ye doğru giderken Hüdavendigar caddesi ile Alemdar caddesinin kesiştiği köşede sizden, buğusu üzerinde taze un helvası tatlılığında sıcak ve içten bir es-selâmu aleyküm yâ ehl-i kubur bekleyen bir türbe ve kabristan yer alır. Etrafındaki caddelerin genişlediği yıllarda kesilip biçilen 17 ada,14, 15 parsel sayılı Aydınzâde Halvetî dergâhından arta kalan âsude hatırası orası işte."[170]

Cuma günleri devran kurulan bu dergâhta[171] sırasıyla tekkenişîn olarak görev yapan şeyhler[172] şunlardır:

Şeyh Kutup Ahmed Efendi (öl, 10751).

Aydınîzâde eş-şeyh Mehmed Efendi el-Kadirî, (öl. 1095)

Şeyh Ünsî Hasan Elendi (öl. 1136).

Tımârhânecizâde eş-Şeyh Mehmed Garîb Efendi (öl. 1155).

Şeyh İbrâhim-i Has Efendi

Şeyh Seyyid Muhyiddin Efendi (öl. 1174)[173]

Şeyh Mehmed Rüşdî Efendi (öl, 1203).

Şeyh Seyyid Hacı Ali Efendi (öl, 1210).

Şeyh Sun'ullah Efendi (öl. 1228).

---

kapusu yanındaki çeşme de bu sıralarda yaptırılmış dergâh ve cami. bundan sonra kendi adına nisbetle Aydınoğlu Dergâhı ve Camii' diye anıla gelmiştir ki- geçen asır sonlarının meşhur mutasavvıfı Avnî Bey tarafından tertip edilen şu beyit, ince uzun müstakil bir mermer üzerine hakkolunarak cümle kapusunun üzerine konmuş idi:

Erenler Şeyh Şâ'banî tariki müstakiminden idi
Bu Aydınoğlu Dergahı açıldı dîdeler rûşen

1095 (M. 1684)

Dön beş yıl kadar evvel kaldırılmış olan bu kitabeyi, Avnî Bey, Alay Köşkündeki telgrafhanede genç bir memur iken yazmış idi

Aydınoğlu Dergâhı. uzun yıllar, bir küçük mescid. iki oda. bir sofa de arka taraftaki hazire ve taş, türbeden ibaret küçük bir çevre içinde kalmıştı Bu satırların yazıldığı sırada görülen sekli. zamanın büyük şöhreti İzzî Efendinin irşad makamına geçtikten sonraki devamlı hizmetlerinin mahsulüdür." (a. g, e., s.1522).

[170] Mustafa Özdamar, Dersaaadet Dergâhları, İst. 1994, s.56

[171] Aşkar. "Son Donem Tekke Mecmualarından.. " s 153

[172] Tekkede görev yapan şeyhler Zakir Şükrü tarafından tespit edilmiştir. Bkz. Turgut Kut. "İstanbul Hankâhları Meşayıhı'. s 14 Ayrıca bk2 Kâhyaoğlu. a g m , s. 1522.

[173] Mehmet Süreyya Bey. Tekke de, Ali Efendizade Seyyid Muhyiddin Efendi(.ö.. 1174/1760 176l)'den sonra yerine ikinci Ünsî Hasan'ın geçtiğini söyler, Bkz, Sicill-i Osmânî Hal. Seyyit Ali Kahraman. İstanbul 1996. c. 5. s. 1645 Ancak biz incelediğimiz diğer kaynaklarda bu bilgiye rastlamadık.

Şeyh Mehmed Esrar Efendi (öl, 1259).

Şeyh Usturacı Seyyid Hilmi Efendi, el-Halvetî (öl. 1282)

Şeyh Mehmed Fehmi Hayalî Efendi (öl. 1312).

Şeyh Mehmed Bedreddin İzzî Efendi (öl. 1339)

Şeyh Saadeddin Süheyl Efendi

Hafız Bekir Sıdkı Ateşli Efendi.[174]

Bu isimlerden anlaşılacağı üzere, "Aydınoğlu Dergâhı önce bir Halveti tekkesi iken Aydınoğlu'nun şeyhliği zamanında Kadiriyyeye geçmiş. Hasan Ünsî Efendi'nin gelmesiyle Şa'baniyye'den olmuş, daha sonra Cerrahilere verilmiş, 1310'da irşad makamına geçen İzzî Efendi ile de Kadiriyyenin Üveysiyye-Enveriyye kollarına intikal etmiştir."

Sarayda hayal oynatan Şeyh Fehmi Efendi de dahil olduğu hâlde bu dergâhta faaliyet gösteren bütün şeyhler, titiz bir tarikat asalet ve kibarlığı ile tanınmış âlîm ve mutasavvıf şahsiyetlerdir. Bu dergâh, Hasan Ünsî ve İzzî Efendiler ile de iki riyazet hârikasına şahid olmuştur."

Aydınoğlu Dergahı'nın tasavvuf bakımından feyizli havasını, vefatından sonra üzüntüsü dolayısıyla kendisi de dergâhtan ayrılmayarak inzivayı seçen, çeşitli eserlerin sahibi İbrahim Has Efendi'den dinlemek en doğru yoldur. Hicrî 1160 (1747)'da tarîkdaşı Büyükçekmeceli Nesimîzâde Şeyh Lûtfi Efendi'ye yazdığı mektupta:

'...Birbirimizi unutmak mümkün değildir. Bilirsiniz ki, kırk seneden mütecaviz bir zamandır sizinle bu dergâhda bende olduk. Bu dergâh, ne dergâhdır ki, beyanı akl-ı külden hariçtir. Kendimizi burada bildik, burada bulduk. Kendi yüzümüzü anda gördük, varlığı anda bitirdik, yokluğu anda şikâr ettik. Husûsâ sizinle hem-derd idik. Anda pâk olduk, anda taze can bulduk. Anda her müşkil feth oldu. Ol ki aynı mürşidden câri feyz-

---

[174] "Aydınoğlu Şeyh Mehmet Efendi Tophanede Kadirîhane çevresinde gömülüdür. Hasan Ünsî Efendi, dergâhda. yukarıda zikredilen müstakil türbesindedir. Hicri 1174 (1760)'de göçen Seyyid Muhiddin Efendi de tekkede gömülüdür. Hicri 1175 (176l) de irtihal eden İbrahim Has Efendi, Hasan Ünsî türbesinin yanında, şeyhinin ayak ucunda yatar. Mehmed Garib Efendi, çevirmenin ortasında, sed üstünde parmaklık içindedir. 1203 (1789)'de Ölen Hacı Mehmed Rüşdü Efendide tekkenin çevirmesinde ve yine önada parmaklık içindedir, yazılı taşı vardır, 12101İ795) da vefat eden Hacı Ali Efendi 'tekkenin mezarlığında parmaklık içinde. U28(1813>'de ölen Hacı Sun'ullah Efendi haziresinin ortasında parmaklık içinde yatmakladır, irtihal tarihleri 1282 (1865) ve 1321 (1904) olan Seyyid Hilmi ve Hayali Fehmi Efendiler keza dergâhda medfundurlar. Hayali Fehmi Efendinin kabri cümle kapusu arkasında içeri girerken sol tarafa düşen köşededir, taşı yoktur. Turşucuzâde Saadeddin Süheyl Efendi !341 (I925)'de Üsküdar'da Selimiye Camiinin karşısına defnedilmiştir Dergahtan sonra Haseki Hastahanesı karşısındaki Keçihatun (Kişihatun) Camii imamlığında bulunmuş olan son şeyh saatçi ve gülyağcı Bekir Sıdkı Ateşli 4 ikinci teşrin 1942'de vefat etmiş Üsküdar'da Karacaahmed'de şeyhi Osman Şems'in ayak ucuna gömülmüştür" (Kâhyaoğlu, "Aydınoğlu Dergahı ve Mescidi", s.1524)

i hakikatdir. Nasıl unutalım. Cümleden kat'-ı nazar bir pınar sızıntısıyız, ol pınardan sızıp zuhur etmişiz, ondan bir katreyiz. mahv ü fenamız yine ol pınarda fena bulur. Alelhusus hubb-ı sivâ, sahib-i Hu-daya bu kurbiyyetde mübeddel oldu. Bu muhabbet ne muhabbettir ki, beyan u imâsı kabil değildir.." diyor."[175]

Hasan Ünsî'nin Sarayla İlişkisi

IV. Mehmed'in çok sevdiği çuhadarlarından Kara Mehmed Ağa'nın dizlerine günün birinde bir ağrı iner ve kötürüm olur. Bunun üzerine Padişah, Hekimbaşısı Salih Efendi'ye Çuhadâr'ın iyileştirilmesini emreder. Hekimbaşı ve diğer hekimler her ne tedavi uyguladıysa ağrıyı giderip tedaviyi gerçekleştiremez. IV Mehmed arada Çuhadârın yattığı odaya gelip hâl-hatır sorar. Bir gün yine böyle bir ziyaret sırasında Ağa'nın hatırını sorduğunda, Ağa "Sultanım ben nefese muhtacım" diye cevap verir. Bunun üzerine Pâdişâh "Şimdi öyle ehl-i nefes kim vardır" diye sorunca, oradakiler, "Pâdişâhım, Üsküdar'da Eski Valide Camii'nde Şeyh Karabaş Ali Efendi malûm-ı hümâyûnunuzdur. O zât, ehl-i nefes ve nefesi her derde kimyâ-yı e'azimdir" diye cevap verdiler. Sultân Mehmed, Şeyh'i cuma va'zlarından tanıyordu. Bu söz üzerine Haseki Ağa'ya, "Üsküdar'a var, şeyhe ta'zîm eyle. Eğer kendileri gelirse gelsin, Mehmed'e okuyuversin. Eğer kendileri" gelmeyip halîfe gönderir ise, onu ta'zîm ile getir, okusun", der. Haseki Ağa, hemen Üsküdar'a gidip şeyh ile görüşüp Padişahın arzusunu bildirir. Bunun üzeri» ne Şeyh, Ünsî Hasan Efendi'yi çağırtır. Ünsî, Şeyh'in yanına geldiğinde, "Hasan Efendi, var oğul şu hastayı okuyuver" der. Hasan Efendi, Haseki Ağa'yla birlikte saraya varıp hasta Çuhadâr'ın odasına girer. Çuhadar Kara Mehmed, Ünsî Hasan Efendi'yi görünce ağlamaya başlar ve onu karşılamak için ayağa kalkamadığından dolayı özür diler. Hasan Efendi, hastaya elem çekmemesini belirtip teselli eder ve iyileşeceğini müjdeler. Sonra ayaklarını uzattırıp okur. "İnşallah bir daha okumağa hacet kalmaz, "diyerek odadan dışarı çıkarken, hastanın ayağındaki ağrı geçer ve rahatlar. Çuhadar, ertesi gün ayağa kalkıp odada gezmeğe başlar? Daha ertesi gün ayağına kuvvet gelip odadan dışarı çıkıp gezer. Öyle ki ta sonra Padişah ile birlikte ava bile gider.

İşte bu olay münasebetiyle Pâdişâh Avcı Mehmed, Hasan Ünsî'nin bundan sonra Harem-i Hümâyûn'da va'z etmesini arzular. Hasan Efendi Padişah'ın bu isteğini "Pîrim Şeyh Ali Efendi Hazretlerinden izin olmayınca olmaz. Buraya dahi onun izniyle gelmişiz" diye karşılık verir. Bunun üzerine Sultan Mehmed, Şeyhi Ali Efendi'den izin

[175] Kâhyaoğlu a.g.m., s. 1522-1523

talep et der. Karabaş-ı Velî de, Şeyh Ünsî'nin sarayda va'z ve semâ'a etmesine izin verdir.

Bu tarihten itibaren Şeyh Hasan Ünsî, Harem-i Hümâyûn'da saray mensuplarına iki sene va'z ve va'zdan sonra devrân ve zikrullah ettirir. Sarayda, Hâs oda, Hazîne ve Kiler mensuplarından; Enderûn-ı Hümâyûn ağalarından pek çoğu Şeyh Hasan Efendi'ye bey'at etmiş ve devrâna katılmışlardır. Şeyh Hasan Efendi bu hâl üzere sarayda iki sene görev yapmıştır. Saraydan ayrıldığı zaman içlerinden kabiliyetli olan birini halîfe tayin edip kalanlarını da ona emanet etmiştir. İbrahim Çelebi'nin bildirdiğine göre, söz konusu saray ağalarından bazdan daha sonra hilâfet almıştır.[176]

Ünsî'den Sonra Tekke Şeyhliği

Şeyh Hasan Ünsî, vefatına yakın Ser-tarîk Mehmed Efendi'nin siyah giymesine izin ve hilâfet vermişdir. Ancak Mehmed Efendi siyahı sağlığında giyememiştir. Bu kisve vefatından sonra sandukasına konmuştur. Mehmed Efendi yirmi sene tekkede şeyh olmuştur. Menâkıbnâme'de Şeyh Ünsî'nin, onun için "kavakdır, meyvesi olmaz ve bir nesneye yaramaz" dediği belirtilmektedir. Bu sözden de anlaşılacağı gibi Şeyh Mehmed Efendi, kendisinden sonra bir dervişe kisve giydirememiş ve tekkeye bir halîfe yetiştirememiştir. Ömrünü kendi manevî zevki içinde geçirip gitmiştir.

Şeyh Ünsî'nin Halifeleri

Ser-tarîk Mehmed Efendi:

Hasan Ünsî'nin tekkesinde ser-tarîk olan ve uzun bir zaman tekkenin camiinde imam-hatiplik yapan Mehmed Efendi aynı zamanda hafızdır. Tımârhânecizâde Mehmed Garîb olarak anılmaktadır.[177] Ünsî'den sonra tekkenîşîn olmuş ve yirmi sene burada görev yapmıştır. Alim ve fazıl bir zât olmakla birlikte halife yetiştirememiştir. Menakıbnâme'de bu zât hakkında "Mehmed Efendi yirmi sene tekye-i mezbûrda şeyh olmuştur. Azîz hazretlerinden sonra hevâsına tâbi oldu. Bir halîfe çıkaramadı. Ve bir dervişe kisve giydiremedi. Hemen kendi mezâkı icrâsiyle ömür geçirdi" denmektedir.[178]

İbrahim Çelebi (İbrahim-i Hâs):

[176] İbrahim Has, Menâkıb-ı Ünsî, s.215 vd

[177] Zâkir Şükrü, Aydınoğlu Tekkesi şeyhleri arasında onu şu şekilde anar: "Tîmârhânecizâde eş Şeyh Mehmed Garîb Efendi, Halîfe-i Ünsî Hasan efendi, vefat: sene 1155, Tekkede medfun." (Turgut Kut, a.g.e., s. 14). Ayrıca bkz. Mehmed Süreyya, Sicill-i Osmanî, c. 5, s. 1645.

[178] İbrahim Has, Menâkıb-ı Ünsî, s.247

İbrahim-i Hâs veya Şakiroğlu İbrahim Çelebi, Ünsî'nin menâkıbnâmesini yazan derviş ve halifelerindendir.[179] Söz konusu menâkıbnâme, uzun yıllar içinde tutulan notlar 1155/1742'de bir araya getirilerek kitaplaştırılmıştır. İbrahim Çelebi menâkıbın nasıl yazıldığını anlatırken şunları söylemektedir:

"Şeyh Ünsî Hasan Efendi (Ks.) Hazretlerinin kendilerinden sâdır olan hârikulâde kerametlerinden gördüğüm mevsuk kimselerden sıhhati üzere istimâ eylediğim meşhur ve mütevâtir olan kerâmât-ı celîlesin ve mükâşefât-ı cemile ve tasarrufât-ı celilesinin ba'zısını küstahâne cem ve tahrîrine cesaret eyledim ki, kıraat ve gûş eden âşıkân ve tâlibân ve dervişân Hazerât-i Şeyh Ünsî Hasan Efendi Hazretlerinin türbe-i münevverlerinin ziyaretlerine vesile olup ilâ-yevmi'1-kıyâm yâd olalar... Ve menâkıb-ı ünsiyyeyi okuyup ve dinleyen âşıkân ve tâliban ve muhibbânın kemâl-i kerem-mürüvvetlerinden mercû (Ks.) hazretlerinin mübarek rûh-ı pâk-i şeriflerine fatiha-i şerîf kıraat ve ihdâ buyurulmak kemâl-i rica ve niyazdır, ümîddir ki dirîg buyurulmaya. Ve andan sonra bu fakîr-i pür-taksîr-i âciz ve mücrim ü hakîr-i hâs İbrahimü'ş-Şâkir Derdmendî dahi bir fatiha ile yâd ve dil-şâd buyurmaları ez-dil ü cân mercûdur.[180]

Nüshaları: Süleymaniye Ktp. Raşid Ef. Bl. Nu: 87457; Ali Emirî Ktp. Şer'iyye Bl. Nu: 8924; Ü. İlahiyat Fak. Ktp Yz. 1272/1856. tarihinde istinsah edilen tasnif" Dışı Yazma.

Hüseyin Vassâf in bildirdiğine göre İbrahim Çelebi'nin şeyhinden derlediği menâkıbnâme ve sohbetlerinin dışında ihvanına yazdığı mektupları da bulun maktadır.[181]

Mustafa Ağa:

Kadıoğlu Mustafa Ağa, vezir ağası iken Şeyh Ünsî'ye Aydınoğlu tekkesinin berâtını vermeye gidince, Şeyhin "hem seni kabul edeyim, hem de tekyeyi" sözüne mazhar olmuş, daha sonra devlet hizmetinden ayrılıp Hasan Ünsî'nin hizmetine girerek uzun zaman halvet,

---

[179] Bu zât, Şeyhi Ünsî gibi vefat ettiğinde Salkımsöğüt'teki dergâh naziresine gömülmüştür. (BkzİbrahimÇelebi hakkında bilgi için bkz. Hüseyin Vassâf, Sefine-i Evliya, c. IV. Süleymaniye Ktp. Yz Bağışlar, Nu:2308 s. 23-24.). Diğer taraftan, Kerameddin Efendi'nin bildirdiğine göre bu İbrahimAğa'nın Şeyh Nasûhî'den de feyz aldığı anlaşılmaktadır. Dahası Kerameddin Efendi, Dedesi Şeyh Nasuhî'nin "Müraselat"ını bu zâtın derlediğini ve Nasûhî dergâhında medfun olduğunu belirtir. (Bkz. Kâmal Edip Kürkçüoğlu, a.g.e.,s.27.) Gerçekten de bizim esas aldığımız Ünsî'nin eserlerini havi külliyat içinde Müraselat da bulunmaktadır. Ancak Vassâf in bahsettiği mezar taşı kitabesi, Ünsî'nin haziresinde bulunmaktadır. Bu çelişkilerden hareketle denilebilir ki, Enderunlu Şeyh İbrahim Çelebi'nin Şeyh Nasûhî ile bilemediğimiz başka bir ilgisinin olduğu görülmektedir.

[180] İbrahim Has, Menâkıb-ı Ünsî, s.210

[181] Hüseyin Vassâf, İbrahim Çelebi'nin mektuplarını Bayezid Kütüphanesi'nde incelediğini söylemekte ve tarikdaşı Büyükçekmeceli Nesimîzâde Şeyh Mustafa Efendi'ye yazdığı bir mektubundan iktibaslarda bulunmaktadır; Bkz.a.g.m. (M Baha Kâhyaoğlu da, İbrahim Çelebi'nin. aynı şahsa yazdığı diğer bir mektuptan alıntı yapmaktadır Kâhyaoğlu, "Aydınoğlu Dergâh; ve Mescidi", s. 1523).

[182] İbrahim Has, Menâkıb-ı Ünsî, s.219

riyâzât ve mücâhede çekerek seyr ü sülûk çıkarmış ve hilâfet almıştır. Kadıoğlu lakabıyla şöhret bulan bu zât, şeyhi tarafından doğum yeri olan Kastamonu'nun Taşköprü kazasına irşâd göreviyle görevlendirilmiş ve kalan ömrünü Taşköprü'deki Şa'banî tekkesinde dervişlerin irşadıyla geçirmiş ve burada vefat etmiştir.[182]

Abdullah Sıdkî

Ünsî'nin yetiştirdiği kişilerden birisi de aynı zamanda divan sahibi bir şair olan Şeyh Abdullah Sıdkî'dir. Ünsî tarafından Kefe'ye hilâfetle görevlendirilen bu zât, üç sene kadar şeyhlik yapmış, daha sonra İstanbul'a dönmüş, 73 yaşında vefat etmiştir.(ö. 1160/1747) Divanını oğlu İsmail müretteb hale getirmiştir.[183]

Ünsî'nin Eserleri

Şeyh Hasan Ünsî'nin üç eseri bilinmektedir:

1. Divan

Şeyh Hasan Efendi, İbrahim Çelebi'nin ifadesiyle "Arabî, Farisî ve Türkî elsine üzerine çok nazm demişdir ve her birinde nice esrar ve me'ânî beyân etmiştir. Müdevven divanı vardır. İlahiyatı ser-be-ser esrar ve hakâyikdır."[184]Şiirlerinde "Ünsî" mahlasını kullanmıştır. Divan'da hece ve anızla yazılmış dört yüzden fazla şiir bulunmaktadır. Bu şiirler, tasavvufî muhtevada, ahenkli ve âşıkane şiirlerdir.

Ünsî'nin bizzat telif ettiği tek eseri Divan'ıdır. Ömrünün son günlerinde dervişi İbrahim-i Hâs'a, dağınık hâldeki şiirlerinin, vefatından sonra yazılış sırasına göre tertibini vasiyet etmiştir:

"Şu ilâhîleri sen divan eyle diye kendi ilâhîlerini işaret buyururlar idi. Amma ilâhîleri henüz fakîre teslîm buyurmamışlar idi. Ve buyurdular ki, müretteb olmasın, hemen eline gireni yaz, divan eyle dediler."[185]

"...Bir gün Hazret-i Şeyh bu fakîre yine buyurdular ki, hayli zamandır sana demiş idim ki ol vakt şol ilâhîlerimi divan eyle. Şimdi ol vakt geldi, sen bu ilâhîleri al deyip cümlesini bir sandık ile fakîre teslîm buyurdular ve divan olmağa tekrar emir buyurdular ve nâ-ehl eline vermeden gayet ihtiraz eyle diye tenbîh ve tekîd buyurdular.... Tekyelerinde tevhîd ve devrân oldukda, esrâr-ı ilâhiyye-den olan

[183] Haluk İpekten, Tezkirelere Göre Divan Ed. İsimleri Söz. Ank. 1998 s.444
[184] İbrahim Has, Menâkıb-ı Ünsî, s.209
[185] İbrahim Has, Menâkıb-ı Ünsî, s.245

ilâhiyyâtı okutmazlar idi. Zahirden, duaya ve münâcâta müteallik olan ilâhiyyâtı okuyun derler idi."[186]

Divan'ın şimdilik iki nüshası bilinmektedir: MÜ. İlahiyat Fak. Ktp. Tasnif dışı yazma; Süleymaniye Ktp. Nazif Paşa Bl. Nu: 867, Nesih, 25 sayfa. 91 gazel var. Sonu eksik.[187]

2.Kelâm-ı Azîz

Eseri derleyen İbrahim Çelebi girişte şunları söylemektedir:

"Bu fakîr-i dil-rîş Hâs İbrahim Derviş ekser meclis-i saâdetlerinde fukârâ ile ma'ân hâzır olur idim. Huzûr-ı sa'âdetlerinden taşra çıkdıkda ol meclisde buyurdukları kelâm-ı dürer-bârların muhkem hıfz edip bulunduğum meclisde buyurdukları kelâm-ı kirâmilerin buyurdukları vech üzere cem'ine mübaşeret eylemek derûn-ı fakiraneme cây-gîr idi. Allahü'1-hamd müyesser oldu. Bu fakîr-i derd-mende Hazret-i Şeyh K. S. Hazretlerinin dest-i kirâmilerinde tevbe müyesser olaldan tâ Hazret-i Şeyh K. S. Hazretlerinin vefatlarına gelince fukârâ ve hulefâlarına alenen her ne gûnâ buyurdular ise, ol kelimât-ı derârîleri bir yere getirip cem' eyledim. Ve ismini Kelâm-ı Azîz tesmiye eyledim. Kırâ'at ve gûş buyuran ihvan ve tullâb-ı âşıkân-ı hazerâtı Hazret-i şeyhin kelâmlarının esrâr-ı me'ânîlerinden zevk-yâb olduklarında Hazret-i şeyhin rûh-ı tayyibelerine Fatiha ile yâd buyurduklarında bu fakîr-i derd-mend Hâs İbrâhîm-i müstemendi yâd buyurmaları mercûdur. Ümîddir ki diriğ buyurmayalar."[188]

Kelâm-ı Azîz'in şimdilik iki nüshasını bilmekteyiz; Kelâm-ı Azîz Li-Ünsî Hasan Efendi, Bayezid Devlet Ktp. Velîyyüddin Ef. Bl. Nu: 9871. İst. 1175, Nesih; MÜ. İlahiyat Fak. Ktp. Tasnif dışı yazma.

3. Sırr-ı Ahadiyyet

Kaynaklarda Ünsî'nin Sırr-ı Ahadiyyet isimli bir eserinden söz edilmekte ise de,[189] bu eserin, sohbetlerin derlenmesinden meydana gelen "Kelâm-ı Azîz" olması kuvvetle muhtemeldir.

[186] İbrahim Has, Menâkıb-ı Ünsî, s.246
[187] İstanbul Kütüphaneleri Türkçe Yazma Divanlar Katalogu, İst. 1959, c. III, s. 643
[188] İbrahim Çelebi, Kelâm-ı Aziz, s.319-320
[189] İstanbul Kütüphaneleri Türkçe Yazma Divanlar Katalogu, İst. 1959, c. III, s. 643

SUN'ULLÂH-I GAYBÎ, HAYATI, ESERLERİ, ŞİİRLERİ

Ahmet ÖGKE[*]

TASAVVUF, YIL 2, S. 5 (OCAKL 2001)

Kitap Tanıtımı

"Sun'ullâh-ı Gaybî, Hayâtı, Eserleri, Şiirleri", Dr. Bilal Kemikli, Akçağ Yayınları, Ankara, 2000, 176 sayfa.

Büyük düşünür Nurettin Topçu'nun dediği gibi; büyük mezarların üstünde büyük vatanlar vardır. Büyük ölüleri olmayan milletler ebedî olamazlar. Üzerinde büyük ruhların sevildiği topraklarda ebedî hayat ağacı yeşeriyor; gerçek hayat, gerçek saadet tadılıyor. Onlarsız yeryüzünde yetim yaşıyoruz. Yaşadığımız bu yeryüzünde toprağın ruhu yoksa bizde de hayat olamıyor. Büyük ruhu vatan toprağına karıştıranlar, milletleri ebedî yapan mezarlarda ebediyetle kucak kucağa yatanlar, peygamberler, velîler, hâkimler, filozoflar, ahlakçılar ve sanatkârlardır Anadolu toprağının altında bize bin yıllık mâzîden emânet olan büyük mezarlar, ebedî olan ruhlarını bizim varlığımıza karıştırdıkça, ruhlarımıza düşman olan sefillerin zehirli tesirleri bizi imha edemez. Gerçek büyüklerimizin mezarında ebedîlik bayrağı dalgalanıyor. Bizi yaşatan ve ebedî yapan, ebedîliğe götüren büyük kervanın başında Mevlânaları, Yûnusları, Hacı Bayrâm-ı Velîleri ve onların izinden giden Sun'ullâh-ı Gaybîleri görüyoruz. Fuad Köprülü'nün, Gaybî için; "Tıpkı Yûnus Emre gibi, hakîkî bir mutasavvıf ve bilhassa kıymetli bir şâirdir" biçimindeki değerlendirmesi de buna işaret etmektedir.

Dr. Bilal Kemikli'nin, Gaybî'nin hayâtı, eserleri ve şiirleri üzerine yaptığı araştırma ve incelemelerden oluşan söz konusu kitabı, aynı yazarın daha önce hazırladığı Sun'ullâh-ı Gaybî ve Dîvânı, İnceleme-Metin adlı doktora tezinin bir özeti mahiyetindedir. Yazar, kitâbiyat târihimiz içerisinde müellifin, daha önce genişçe ele alarak telif ettiği bir eseri özetleyerek yeniden yazması anlamına gelen "ihtisar" geleneğinden aldığı ilhamla bu yola başvurmuştur.

Üç bölümden oluşan bu çalışmanın ilk bölümünde Gaybî'nin hayâtı, daha önce hakkında ayrıntılı bir yayın yapılmadığından, genişçe incelenmekte, Gaybî'nin adı ve mahlası doğumu sülalesi tahsili, Kütahya'dan İstanbul'a gelmesi, tasavvûfî yönü (tarîkati ve sûfî çevresi, mürşidi: Olanlar Şeyhi İbrahim Efendi), İs-

İstanbul'dan Kütahya'ya dönüşü ve vefatı ele alınmaktadır. Burada bir hususu arz etmek istiyoruz: Bu bölümde Gaybî'nin tarikatı ve sûfî çevresi anlatılırken: "Ancak

[*] Ar. Gör., Yüzüncü Yıl Üni. İlâhiyât Fak.

onun bulunduğu Halveti ortam, Sünbüliyye değil, Ahmed Şemseddîn-i Marmaravî (Yiğitbaşı Velî) (ö. 15O5)'nin halîfelerinden Elmalılı Ümmî Sinan'ın tesis ettiği Sinâniyye'dir" (s. 38) cümlesinde de görüldüğü üzere Sinâniyye, Elmalılı Ümmî Sinan'a atfedilmiştir. Ancak Ahmediyye'nin Sinâniyye kolunun kurucusu İbrahim Ümmî Sinan (ö. 1568)'dır, ki bu zât zaman zaman Elmalılı Yûsuf Sinân-ı Ümmî (ö. 1657) ile karıştırılmaktadır. Muhtemelen yazar da kaynaklarda geçen aynı hatayı tekrarlamıştır. Ancak aynı yazarın Doktora tezinin gözden geçirilmiş tam metninin neşri niteliğindeki Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları arasında geçtiğimiz günlerde Sun'ullâh-ı Gaybî Divânı, İnceleme-Metin (Ankara, 2000) "adıyla yayınlanan baskısında bu hatayı düzelttiğini öğrenmiş bulunuyoruz. Dileğimiz, Akçağ tarafından yayınlanan kitaptaki bu yanlışlığın da sonraki baskılarda tashih edilmesidir.

İkinci bölümde Gaybî'nin manzum, mensur ve tercüme niteliğindeki eserlerinin tam listesi tespit edilerek bu eserler, değişik kütüphânelerdeki nüshaları, muhtevaları, edebî ve tasavvuf! özellikleri bakımından etraflıca tanıtılmaktadır. Gaybî'nin külliyâtını oluşturan eserleri şunlardır: Dîvân-ı Gaybî, Keşfü'1-Gıtâ, Huda Rabbim, Tarîku'1-Hak fî Teveccühi'l-Mutlak, Rûhu'l-Hakîka, Sohbet-nâme, Risâle-i Halvetiyye vü Bayrâmiyye, Mekârimü'l-Ahlâk, Risâle-i Tuhfetü'l-Uşşak, Risâle-i Redd-i Hulul ve'l-İttihâd, Akâid-nâme, Mes'ele-i Sülük, Risale fî Halli'd-Devrân, Risâle-i İlm u Amel, Risâle-i Esma, Makâsid-i Ayniyye Tercümesi.

Üçüncü bölümde, Gaybî'nin yayınlanmak üzere seçilen şiirlerinde ise okuyucuya onun şiiri hakkında yeterli bilgi ve kanaati verecek şiirler tercih edilmiştir. Burada verilen şiirlerin hâkim konusu aşk ve muhabbettir. Bunun yanında Allah-âlem-insan münâsebetine dâir konuları içeren şiirlere de yer verilmiştir. Ayrıca okuyucunun anlamakta güçlük çekmesi muhtemel kelimeler için kitabın son kısmına bir lügatçenin de eklenmesinin çok faydalı olduğu kanaatindeyiz.

Kitabın dizgisiyle ilgili şu hususu da zikretmekte yarar görüyoruz: Kitapta değişik yerlerde geçen bazı kelimeler, (^) işareti konulmaması gereken yerlerde konulmak, konulması gereken yerlerde de konulmamak suretiyle yanlış yazılmıştır. Meselâ, Halvetî(Hâlvetî), Halvetiyye (Hâlvetîyye), halîfe (hâlife), tasavvufî (tasavvûfî), Tarîku'l-Hak (Tarîku'1-Hâk)... Âdem (Adem), -zâde (-zade), şâir (şair), Gaybî (Gaybi), Rûmî (Rumi), sûfî (sûfi-sûfî), esmâ (esma)... vb. Bu tür tashih hataları, bazen metnin

anlamını değiştirebilecek nitelikte olmaktadır.[190] Hemen pek çok eserde görülen bu kabil yanlışlıkların sorumluluğu, yazarına değil, dizgi ve tashihi yapana âit olmakla birlikte, neticede ortaya konan eserin muhtevasına zarar vermekte; ancak kanaatimizce yazar bu olumsuzluğu hak etmemektedir. Sonraki baskılarda bu tür dizgi ve baskı hatalarının düzeltileceğini umuyoruz. Bununla birlikte yayıncının, eserin dizayn ve baskısı hususunda gösterdiği titizliğin hemen kendini gösterdiğini de burada belirtmemiz gerekmektedir.

XVII. yüzyıl mutasavvıf şâiri Gaybî, şiirlerinde tasavvuf düşüncesinin en girift konularını sâde bir dil ve anlaşılır bir üslûpla işlemektedir. Onun varlık, insan, marifet, aşk ve muhabbet gibi temel konulara ilişkin görüşleri ile Yûnus Emre, Mevlâna Celâleddîn-i Rûmî, Hacı Bayrâm-ı Velî gibi Anadolu'da yetişen büyük mutasavvıf mütefekkirlerin düşünceleri arasında bir farklılık görülmez. Hattâ onun şiirlerinde Yûnus'un etkisi çok açıktır. Dinî kültür târihimizin önemli metinlerinden olan mensur eserlerinde ise Gaybî, hem içinde bulunduğu tasavvuf okulunun esaslarına ve târihine, hem de yaşadığı dönemin dinî sosyal târihine ışık tutmaktadır. Netice îtibâriyle bu çalışma, genelde tekke şiiri, özelde de Sun'ullâh-ı Gaybî ve yaşadığı dönemdeki ilmî-edebî muhit ile ilgili çalışma yapacak olan araştırmacılar için bir ilk başvuru eseri niteliği taşımaktadır. Yazarın, kitabın Önsöz kısmında neşretmeyi taahhüt ettiği Gaybî'nin mensur risalelerinden oluşan külliyâtını da en kısa sürede ilim dünyasının istifâdesine sunmasını temennî ediyoruz.

Yazımızın sonunda, sözü Gaybî'ye bırakıyoruz:

Belâ bârân gibi gökden yağarsa
Hakikat sûfîlik incinmemekdür
Ser-â-pâ bâr-ı gam sana ağarsa
Hakikat sûfîlik incinmemekdür

Bütün âlem ederse ger seni zem
Olar hakkında sen bir söz deme kem
Düşüp şirke getürme kendime gam

[190] Yeri gelmişken, eski metinlerin günümüz harfleriyle neşrinde telaffuz ve imlâ şekillerini aslına uygun bir biçimde gösterebilmek bakımından, hocalarımız Mustafa TAHRALI ve merhum Selçuk ERAYDIN'ın hazırladıkları, Ahmet Avni KONUK Bey'in Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi, (Marmara Üni. İlahiyat Fak. Vakfı Yay., İstanbul 1987-1992) Tedbîrât-ı İlâhiyye(İz Yay.,İstanbul1992) ve Fîhi Mâ Fih Tercümesi (İz Yay., İstanbul 1994) gibi eserlerinde uygulanan metoddan istifâde etmenin fevkalâde faydalı olacağı kanaatini taşıdığımızı burada belirtmek isteriz.

Hakikat sûfîlik incinmemekdür

Eğer ömründe görmezsen selâmet
Aduvvun olsa cân-ı halk temâmet
Dem-â-dem arsalar seng-i melâmet
Hakikat sûfîlik incinmemekdür...

Muktedâmız aşk-ı Hak'dur aşkı idindük imâm
Anun içün oldı her demde salâtımuz müdâm

Aşk-ı Hak'dur ilm-i nâfi'le bize salih amel
Aşk-ı Hak'dur zikrimüzle suâlimüz her subh u şâm

Her ibâdâtun hakikat cânı aşkdur bî-gümân
Aşk-ı Hakk olmayacak olmaz birisi hiç tamâm

Aşkı inkâr eyleyenler Hakk'ı inkâr eyledi
Evliya vü enbiyâ aşkdan alurlar feyz-i tam.

Zahir ü bâtın kamu aşk ile kâimdür cihan
Suretâ aşkdur bu âlem Gaybiyâ bil ve's-selâm.

KARABAŞI VELÎ

Cemal KURNAZ-Mustafa TACI

TASAVVUF, YIL 2, S. 6 (MAYIS 2001)

Karabaş-ı Velî (Şeyh Ali Alaeddin Atvel)

Hayatı

Halvetî-Şa'banî[191] büyüklerinden, Karabaşiyye kolunun kurucusu[192] ve asrının müceddidi[193] Şeyh Ali Alaeddin Atvel,[194] 1020 Muharrem/1611 Mart'ında[195]

---

[191] Hüseyin Vassâf Sefine-i Evliyâ'da Şa'bâniyyenin kollarını incelerken şöyle diyor "Şuubât-ı Şa'bâniyye esas itibariyle dörttür. Karabaşiyye. Nasuhiyye. Çerkeşiyye. Bekriyye. Bunların her birinden müteaddit şubeler ayrıldığından tarik-i Şa'bânî, kesirü'ş-şuûbât bir minhâc-ı sedattır. Halîliyye, İbrahimivye, Kemâliyye, Hafniyye, Semâniyye, Ticâniyye, Dırdırıyye, Halvetiyye-i Feyziyye, fürûattır" (Sefine-i Evliya c. IV, s. 12)

[192] Harirîzâde Kemâleddin, Tıhvanû Vesâîli'l-Hakayık fî Beyânı Selâsili't-Taraik, Süleymaniye Ktp İbrahim Ef. Bl Nu:432. c. III. vr. 58a-71a; Süleyman Köstendili, Bahrü'l-Velâye. Berlin Devlet Kıp Nu:1683. vr 180a: Hüseyin1 Vassâf. -Karabaş-ı Velî Hazretleri", Cerîde-i Sûfîyye, c. III, S 86, s 397; Hüseyin Vassâf. Sefîne-i Evliya Süleymânîye Kıp Yz. Bağışlar. Mu: 2308. c. IV. s 11 Sadık Vicdani. Tomar-ı Turuk-ı Aliyye, s. 212 vd.. Mehmet Zeki Pakalın, Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri, Sözlüğü, İstanbul 1983, c. 11. s IBS: Reşat Ekrem Koçu. "Ali Alaeddin Efendi, Karabaş Velî", İstanbul Ansiklopedisi, İstanbul 1959. c II, s 624; Yaşar Nuri Öztürk, İslâm Düşüncesinde Bir Dönüm Noktası, Kuşadalı İbrahim Halvetî, İstanbul 1994, ss. 46-5l; Rahmi Serin, İslâm Tasavvufunda Halvetîlik ve Halvetîler, İstanbul 1984. s. 147 Serin, söz konusu eserinde Karabaş-ı Velî'den söz ederken "Eş Şeyh Muhammedün Nakşibendiyyü'l-Hüseynî tarafından geliştirilmiş ve kendisinden sonra aynı tarikatta yenilik getirdiği için pir olarak kabul edilmiştir" demektedir. Pakalın'dan alıntı yapıldığını sandığımız bu bilgi doğru değildir. Pakalın ve Serin, her hâlde Karabaş-ı Velî'yi. Karabaş lakaplı başka bir kişiyle karıştırmışlardır.

[193] Bilindiği üzere sûfî anlayışa göre her asrın bir yenilikçisi vardır ve Karabaş-ı Velî de, yenilikçi bir şeyh kabul edilmektedir Bkz. Mecmua, ,MÜİF. Ktp Tasnif Dışı Yazma, s. 203.

[194] Şeyhin biyografisi için bkz., Süleymânîye Ktp. Yz. Bağışlar Bl. Nu:117943

[1925] Şeyh Senâî Efendi ye göre '1020 sene-i hicriyyesi muharremi evâilinde'. yani Mart 1611 tarihinden önce doğmuştur (bkz Menâkıb-ı Şeyh Nasûhî vr 106b) Buradan iktibasla Hüseyin Vassâf Bey de aynı fikirdedir("Karabaş-ı Veli Hazretleri", s 39; Hüseyin Vassaf, Sefîne-i Evliya)

[6] Arapgir, Elazığ vilâyetinin Harput Sancağına bağlı bir yerdir (Bkz. Şemseddırı Sami, Kamusu'l-Âlâm, İstanbul 1306, c. 4, s. 4142).

[7] Sadece Arapgir rivayetinden söz eden bazı kaynaklar için bkz. Sadık Vicdanî, Tomar-ı Turuk-ı Aliyye, s, 212; Hüseyin Vassâf, Sefîne-i Evliya, c. IV, s. 12; Mehmed Süreyya, Sicil-i Osmânî, İstanbul 1996. c. I, s. 261; Mustafa Tatcı, "Şeyh Karabaş-ı Velî'nin Tasavvufî Bir Rüya Tabirnamesi", Türk Kültürü Araştırmaları-Zeynep Korkmaz'a Armağan, XXXII/l-2, Ankara 1996, ss. 333-334; Rahmi Serin, a.g.e., s. 147; Bursalı Mehmed Tahir, Osmanlı Müellifleri, c. I, ss. 148-149; Kerim Kara, "Kara bas-ı Velî", Osmanlılar Ansiklopedisi, İstanbul 1999, c. 2, s. 7; Hans Joachim Kissling, "Şa'bân Velî Und Die Şa'baniyye", Serta Monacensia, Franz Babinger. zum 15 Januar 1951, Als Festgruss Dargebracht, Leiden E. J. Brill 1952, s. 86-109 (Bu yazının çevirisi için bkz. Hans Joachim Kissling, "Şa'ban-ı Velî ve Şa'banîlik", çev. M. S. Tayşi, Bülten, Ocak-Nisan 1995, s. 26-32); Enver Behnan Şapolyo, Mezhepler ve Tarikatler Tarihi, İstanbul 1964, s. 188; Yasar Nuri Öztürk, Kuşadalı İbrahim Halveti, s. 47;Aynı yazar, Muhammed Tevfîk Bosnavî, s. 15; Pakalın, a.g.e., c. II, s. 188.

[8] Konrapa, Karabaş-ı Velî'nin yaşadığı yıllarda Kastamonu'nun Çankırı kazasına bağlı iken, bu gün Düzce ilinin bir beldesidir. Tarihî belgelerde genellikle Bolu'ya bağlı olarak gösterilmektedir. Bu belde, 1321-23 yılları arasında Osman Bey'in komutanlarından Konuralp tarafından fethedildiğinden onun adıyla Konuralp olarak anılmıştır. Halk bu ismi kısaltarak "Konrapa" şeklinde kullana gelmiştir. İbrahim Has, Menâkıb-ı Ünsî, MÜİF. Ktp., Tasnif dışı yazma, s. 216.

Arapgir'de[196] dünyaya gelmiştir.[197] Ünsî, onun Konrapa'da[198] doğduğunu söylerse de[199], doğru değildir.

İbrahim Çelebi, Ünsî Menâkıbnâmesi'nde şöyle demektedir: "Şeyh Karabaş-ı Velî Hazretleri'nin velâdetleri hicretin 1020 Muharrem'inde Çankırı kazalarından Konrapa nâm kazada vâki olmuştur.[200]

Şeyh Senaî ise, konuyla ilgili olarak, "Peder-i mükerremleri eş-Şeyh el-Hac Ali Muhammed Kastamonî denmekle ma'ruf, uluvvü'n-neseb, Hüseyniyye'1-hasebdir. Vâlid-i mükerremlerinin velâdetleri Diyarbekir dedikleri şehirdedir. Ba'dehu Çankırı'ya nakledip yedi yaşına dek onda olup ba'dehu İstanbul'a nakledip..."[201] demektedir.

Titiz bir araştırmacı olan Hüseyin Vassâf, Ceride-i Sufîyye'de yazmış olduğu makalede bu iki menâkıbnâmeden hareketle Karabaş-ı Velî için, "Bir rivayette Çankırılı, kuvvetli olan başka bir rivayete göre Arapgirli'dir"[202] der. Sonradan kaleme aldığı Sefine'de de, söz konusu makaledeki düşüncelerini tekrarlar ve adını vermediği bir kaynaktan hareketle, şeyhin bir ara öğrenim için Ankara'ya geldiğini belirtir.[203]

Bu iki kaynaktan anlaşıldığına göre, Karabaş-ı Velî, yedi yaşında o zaman Diyarbekir sancağına bağlı olan Arapgir'den Kastamonu'nun Çankırı kazasına bağlı olan Konrapa'ya gelmiş ve burada ailesiyle bir süre oturduktan sonra öğrenim amacıyla Ankara'ya ve İstanbul'a gitmiştir. Kastamonu'da Şa'baniyye erkânından seyr u sülûkunu tamamladıktan sonra tekrar İstanbul'a dönmüş ve burada yaşamıştır.

---

[197] Sadece Arapgir rivayetinden söz eden bazı kaynaklar için bkz. Sadık Vicdanî, Tomar-ı Turuk-ı Aliyye, s, 212; Hüseyin Vassâf, Sefine-i Evliya, c. IV, s. 12; Mehmed Süreyya, Sicill-i Osmânî, İstanbul 1996. c. I, s. 261; Mustafa Tatcı, "Şeyh Karabaş-ı Velî'nin Tasavvufî Bir Rüya Tabirnamesi", Türk Kültürü Araştırmaları-Zeynep Korkmaz'a Armağan, XXXII/l-2, Ankara 1996, ss. 333-334; Rahmi Serin, a.g.e., s. 147; Bursalı Mehmed Tahir, Osmanlı Müellifleri, c. I, ss. 148-149; Kerim Kara, "Kara bas-ı Velî", Osmanlılar Ansiklopedisi, İstanbul 1999, c. 2, s. 7; Hansjoachım Kissling, "Şa'bân Velî Und Die Şa'banijje", Serta Monacensia, Franz Babinger. zum 15.Januar 1951, Als Festgruss Dargeb-racht, Leiden E. J. Brıll 1952, s. 86-109 (Bu yazının çevirisi için bkz. Hansjoachım Kissling, "Şa'ban-ı Velî ve Şa'banîlik", çev. M. S. Tayşi, Bülten, Ocak-Nisan 1995, s. 26-32); Enver Behnan Şapolyo, Mez hepler ve Tarikatler Tarihi, İstanbul 1964, s. 188; Yasar Nuri Öztürk, Kuşadalı İbrahim Halveti, s. 47; Aynı yazar, Muhammed Tevfîk Bosnavî, s. 15; Pakalın, a.g.e., c. II, s. 188.

[198] Konrapa, Karabaş-ı Velî'nin yaşadığı yıllarda Kastamonu'nun Çankırı kazasına bağlı iken, bu gün Düzce ilinin bir beldesidir. Tarihî belgelerde genellikle Bolu'ya bağlı olarak gösterilmektedir. Bu belde, 1321-23 yılları arasında Osman Bey'in komutanlarından Konuralp tarafından fethedildiğinden onun adıyla Konuralp olarak anılmıştır. Halk bu ismi kısaltarak "Konrapa" şeklinde kullanagelmiştir.

[199] İbrahim Has, Menâkıb-ı Ünsî, MÜİF. Ktp., Tasnif dışı yazma, s. 216

[200] Aynı yer

[201] Senaî, Menâkıb-ı Şeyh Nasûhî-i Üsküdârî, vr. 11a

[202] Hüseyin Vassâf'ın bu tespiti, Senâî'nin menâkıbnâmesinden başka Ünsî'nin menâkıbnâmesini de görmesinden kaynaklanmaktadır. Bkz. Hüseyin Vassâf, "Karabaş-ı Velî Hazretleri", Cerîde-i Sûfiyye, S,86, c.III, s.397; Hüseyin Vassâf, Sefine-i Evliya, c. IV, s.12-13

[203] Hüseyin Vassâf, Sefine-i Evliya, c. IV, s. 13

Karabaş-ı Velî'nin bazı kaynaklarda "Kastamonî" olarak anılması ise, bağlı olduğu yolun piri Şa'ban-ı Velî'nin Kastamonulu olması, şeyhi İsmail Çorumî'nin Kastamonu'da ikamet etmesi ve Karabaş-ı Velî'nin uzun denilebilecek bir zaman bu şehirde yaşamasıyla ilgili olduğu kadar, çocukluğunun geçtiği Konrapa'nın Çankırı'ya, Çankırı'nın da Kastamonu'ya bağlı olmasıyla ilgilidir.

Karabaş Ali Efendi, Ünsî'ye göre Şeyh Mahmud Efendi'nin oğlu olup, nesebi Hz. Hasan'a dayanmaktadır.[204] Senaî ise babasının isminin Ali, nesebinin Hüseynî olduğunu söyler: "Peder-i mükerremleri eş-Şeyh el-Hac Ali Muhammed Kastamonî demekle ma'ruf, uluvvü'n-neseb, Hüseyniyyü'l hasebdir. Vâlid-i mükerremlerinin velâdetleri Diyarbekir dedikleri şehirdedir.'[205]

Uzun boylu olduğu için Aliyyü'l-Atvel; manevî mertebesinin yüceliğinden ötürü Alâeddin, başında Şa'banî tarîkinin siyah tâc-ı şerifiyle dolaştığı için Karabaş-ı Velî lakabıyla şöhret bulmuştur. Bütün bu isim ve lakaplarıyla o, Şeyh Ali Alâeddin el-Atvel b. Mahmud el-Kastamonî künyesiyle tanınmıştır.[206]

Gençliğinde ilim arzusuyla İstanbul'a gelen Karabaş Ali Efendi, bir süre Fatih Medresesi'nde eğitim gördü.[207] Medrese öğrenimi sırasında da sûfîlerin meclislerine devam etmekteydi. Karabaş-ı Velî'nin Muhammed Nazmî'ye bizzat anlattığına göre, Bayezid Camii vaizliği yapmakta olan Abdülahad Nuri (ö. 1594-1651) ile 1647 yılında görüşmüştü:

"Kastamonî Şa'bân Efendi halifelerinden, Üsküdârî Karabaş Ali Efendi Câmiu'l-Evrâk'a (bu eserin yazarına) böyle nakletti ki, 1057/1647 senesinde İstanbul'a geldim. Hazret-i Aziz o vakitte Sultân Bayezid'de vaiz idi. Avam suretinde meclis-i va'zlarında hâzır olup ba'del-va'z ve't-tevhîd dua buyurup müstemi'în bi-tarîkı'1-izdihâm dest ü dâmenlerine yüz sürdüler. Fakîr, ol gece bir terkibim olmuş idi. Cümleden sonra dâmen-i şeriflerin bûs edip vâkı'amı söylemek murâd ettiğimde, Ali Efendi zaviyeye gelin, buyurduklarında, hayran oldum. Üç ay mürur ettikten sonra bir usul gecesi mukabeleye hâzır oldum. Esnâ-yı tevhîdde ellerini öpeyim diye huzûr-ı

---

[204] İbrahim Çelebi, Menâkıb-ı Ünsî, s. 216

[205] Senaî, Menâkıb-ı Şeyh Nasûhî-i Üsküdârî, vr. 11a

[206] Karabaş-ı Velî'nin hayatıyla ilgili en doğru bilgi İbrahim Çelebi'nin Menâkıb-ı Ünsî (M.Ü. İlahiyat Fak. Ktp. Tasnif dışı Yz.) adlı eserindedir. Hüseyin Vassâf'ın söylediğine göre halifelerinden Şeyh Mustafa el-Bekrî'nin yazmış olduğu Vird-i Seher adlı şerhte de Karabaş-ı Velî'den söz edilmektedir. Şeyh'in hayatı, silsilesi ve bazı eserleri hk. ayrıca bkz. Mecmua, Ankara Millî Ktp. Yz. Nü: A/2368, vr. 9a-10a

[207] Senaî şöyle demektedir: "Ba'dehu Çankırı'ya nakledip yedi yaşına dek onda olup ba'dehu İs tanbul'a nakledip Sultan Mehmed medresesinde tahsil-i ulûm-ı zahire ve bahire sahibi olup müderris olmuş iken terk edip o vakitde Kastamonu'da seccâde-nişîn-i irşâd olan sahib-i ilm İsmail Efendi'den bey'at edip… (a.g.e., vr. 11a)

şeriflerine vardım. De'b-i şerifleri, ayneyn-i kerimeteynlerin fethetmezler imiş. Hemân mübarek gözlerin açıp, Ali Efendi ne aceb geç geldiniz, buyurdular. Ve vâkı'amı söylemeden, ta'bîrinde, yirmi yıldan sonra İstanbul'a gelirsiniz. Lakin Üsküdar'da sakin olun. İrşadınız Üsküdar'dadır deyip, Fatiha buyurdular. Ayniyle öyle vaki oldu diye, sena ederler idi."[208]

Menâkıbnâme'deki bilgilerden anlaşıldığına göre, Karabaş-ı Velî Abdülahad Nuri'yle görüştüğü 1057/1647 yılında öğrenimine ara vererek İstanbul'dan ayrılmış ve evvela Ankara'ya gitmiştir. Burada Hacı Bayram-ı Velî dergâhında bulunduğu sırada, Hz. Peygamber'in manevî bir işareti ve Hacı Bayram-ı Velî'nin manevî feyizleriyle Kastamonu'ya yönelmiş[209] ve o zaman Kastamonu'da bulunan Halveti Şa'banî mürşîdlerinden Çorumlu İsmail Efendi (ö. 105 7/1647-8)'y e intisap etmiştir.

İbrahim Çelebi'nin Menâkıbnâme'de verdiği, "Hazret-i Şeyh Kastamonu'da Sultan Şa'ban Efendi (k.s) Hazretleri'nin tekyesinde post-nişîn-i irşâd Şeyh İsmail Çorumî Hazretlerinden münib olup ba'de vefat, seccade ve hilâfeti anın makamında post-nişîn Şeyh Mustafa Efendi'den bin kırk 1040/1630 senesinde almışdır."[210] şeklindeki tarih herhalde doğru değildir.

Hüseyin Vassâf, buraya kadar Karabaş-ı Velînin başından geçenleri şöyle nakleder:

"Tahsil-i ibtidâîyi Arapkir'de görüp, ba'dehû Dersaâdet'e gelerek Fatih medreselerinin birinde ikâmetle makâsıd-ı ulûmu tahsile başlamıştır. Bir eserde müşarünileyhin Ankara'da tahsilde bulunduğunu okudum. Bu eserde mezkûrdur ki, Karabaş-ı Velî, Ankara'da bulunduğu müddetçe Hacı Bayram-ı Velî türbesine gider burada derse bakarmış. Bir gün nasılsa uyuyakalmış. Âlem-i menâmda Cenâb-ı Risâlet-penâh (s.a.v.) Efendimiz'i görür. Taraf-ı Celîl-i Nebevî'den Bayram-ı Velî'ye şeref-vâki olan emr ü işaret üzerine Bayram-ı Velî buna iki satır kitap okutmuş. Bundan sonra hakâyık ve dekâyık kendilerinde yüz göstermeye başlamıştır. Emir Buharî Dergâhı Şeyhi Ali Fakrı Efendi Hazretleri, Ömerü'l-Fuadî[211] Hazretlerinin bir eserinden naklen beyan buyurduklarına göre Karabaş-ı Velî'nin Ankara'da Hacı Bayram-ı Velî çilehânesinde halvet-güzîn olduğu ve hatta galebe-i hâl ile kafasını duvarlara vurarak

[208] Osman Türer. Şeyh Muhammed Nazmî Hayatı, Eserleri ve Hediyyetü'l-ihvanı, AÜİF. Dr. Tezi, Ankara 1982, s 303

[209] Şeyh in evvela Ankara'ya gelip burada bir manevi işaret alarak Kastamonu'ya yönelmesi konusu, Hüseyin Vassâf tarafından tespit edilmiştir {Bkz. "Karabaş-ı Velî Hazretleri", s 397; Hüseyin Vassâf, Sefîne-i Evliyâ. c. IV, s. 13)

[210] İbrahim Çelebi, Menâkıb-ı Ünsî, s. 223-14

[211] Bu zât Şeyh Ömer Fuâdî-i Sâni olup, Geredeli Aziz'in yetiştirip İstanbul'a gönderdiği halifelerdendir İstanbul Sofular'daki Ekinci Dergâhı'nda irşadda bulunmuş, 1857 tarihinde göçmüştür

akan kanların duvarlarda izleri kaldığı mervîdır Ankara'da halaka-i tedrisinde bulunduğu zât ehl-i keşf olduğundan bu hâle agâh olduğunu, Karabaş-ı Velî'ye bi'l-beyân kendisine izin vermiştir. Ba'de-hu tarik-i tasavvufa meyi hâsıl olmakla Kastamonu'ya azimetle âsitâne-i Hz. Pir'de seccade-nişîn olan İsmail-i Çorumî Hazretlerinin zîr-i terbiye-i reşâdetlerine girip az vakitte pek çok maarif-i ilâhiyye tahsil etliler. "[212]

Şeyh Senaî de, Menâkıbnâme'sinde Han Baba lakaplı Şeyh Mustafa Boluvî ve Karabaş-ı Velî'nin oğulları Hasan ve Hüseyin Çelebiler'den naklen, Şeyh'in Çankırı dönemine kadarki yaşadıklarını şöyle anlatır:

"Sultan Mehmed medresesinde tahsil-i ulûm-ı zahire ve bahire sahibi olup müderris olmuş iken terk edip o vakitde Kastamonu'da seccade-nişîn-i irşâd olan sâhib-i ilm İsmail Efendi'den bey'at edip tavr-ı rabi'aya dek onlardan sülûk eyleyip ba'dehu İsmail Efendi vefat edip veled-i mükerremleri Pir Mustafa Efendi'den tekmîl-ı etvâr ve hilâfete cami' olmuştur. Şeyhinin kısa bir müddet sonra vefat etmesiyle, yerine posta geçen Şeyh Mustafa Muslihüddin Efendi'den tekrar nasip alan Karabaş Ali Efendi, seyr u sülûkunu Muslihüddin Efendi'den kısa bir zaman içinde tamamlayıp hilafet almış ve Çankırı'ya görevli olarak gönderilmiştir."[213]

Çankırı'daki görevinden sonra yeniden Kastamonu'ya donen Karabaş-ı Velî. sülûkunu tamamlayarak, şeyhi Mustafa Muslihüddin tarafından bu kez bir mürşid-i kâmil olarak 1080/1669 tarihinde İstanbul'a gönderilmiştir. Önce Üsküdar'da Rum Mehmed Paşa Camiinde[214] üç dört yıl[215] kadar inzivaya çekilen Şeyh, sonraları Atik Valide Camii yanındaki Mihrimah Sultân Halveti zaviyesinde[216] irşad ile meşgul olmaya başlamıştır.

Karabaş-ı Velî irşad görevini sürdürmekteyken, Kara Mustafa Paşa'nın sözünün kanun olduğu 1090/1679 yılında Beyazîzâde'nin[217] hüccetiyle Limni'ye sürülmüştür.

---

[212] Hüseyin Vassâf, Sefîne-i Evliya, c. IV, ss 12-13.
[213] Senâî, Menâkıb-ı Şeyh Nasûhî-i Üsküdarî, vr. 11la; Hüseyin Vassâf, a.g e., c. IV, s. 13.
[214] Hüseyin Vassâf, Şeyh'in inzivaya çekildiği yerin "Üsküdar'da Mahmud Paşa Camii" olduğunu söyler ("Karabaş-ı Velî Hazretleri", s. 397).
[215] Bazı kaynaklara göte "beş sene kaldıktan sonra" (Haririzâde, Tıhyanû Vesâili'l-Hakayık, c III, vr 58a; Şapolyo. Mezhepler ve Tarikatler Tarihi, s. 188)
[216] Rehber-i Tekayâ'dan öğrendiğimize göre, âyin günleri cumartesi olan bu tekke bu eserin yazıldığı dönemde mamurdu. (Bkz Mustafa Askar. "Son Dönem Tekke Mecmualarından Yeşilzâde Mehmed Salih Efendi'nin Rehber-i Tekayi'sı", Tasavvuf 3 (Nisan 2000). s. 153). Hüseyin Vassâf, bu zâviye hakkında şunları söyler: "Bu zaviye el-an mevcuttur. Karabaş-ı Velî hazretlerinin odaları sol tarafındaki köşede bulunan oda idi. Yakın zamana kadar kapısı önünde kandil yakarlardı. Sağındaki oda Hasan Ünsî ve sağ tarafındaki oda Muhammed Nasûhî Efendiler hazeratının idi " (Sefîne-i Evliya,c. IV, s. 13)
[217] Rumeli kazaskerliğine kadar yükselmiş olan Beyazizâde Ahmed Efendi (ö.1685) hk bkz. Reşat Ekrem Koçu. İstanbul Ans. İstanbul 1958. c.I, ss 354-55

Karabaş-ı Velî'nin müntesiplerinden olduğu bilinen IV. Mehmed (Saltanatı: 1648/1678)'e rağmen bu sürgünün nasıl gerçekleştiğini anlamak zorsa da Beyazîzâde gibi devrin, tasavvuf, devrân ve zikir karşıtı ulemasıyla Kara Mustafa Paşa arasındaki gizli bir anlaşma sonucunda böyle bir olayın meydana gelmiş olabileceği tahmin edilebilir.[218]

Yukarıda belirttiğimiz gibi, IV. Mehmed, Karabaş-ı Velî'ye gönülden bağlı bir padişahtır. Cuma namazını Atîk Valide Câmii'nde kılmakta, her hafta hem va'z dinleyip, hem de Şeyh ile görüşme fırsatı bulmaktadır. Şeyh'in vaazlarının etkisiyle göz yaşı dökmekte ve "Bu şeyhin va'zı bana o kadar tesîr eder ki, İbrahim ibn Edhem gibi tahtı terk edip dağlara düşmek isterim" demektedir.[219]

Şeyh'in Limni'ye sürülmesinin dedikodu kabilinden bazı sebepleri anlatılmaktaysa da, Menâkıbnâme yazarı İbrahim Çelebi'nin, şeyhi Ünsî'den duyduğuna göre esas sebep, Şeyh'in devlet adamlarının ilgisinden sıkılması ve özellikle IV. Mehmed'in sûfîliğe meyledip siyasî iktidarının zaafa uğraması endişesidir.[220]

Bu yıllarda, dönemin tanınmış Halveti mutasavvıfı Niyâzî-i Mısrî de, Limni'ye sürgüne gönderilmiştir. Karabaş-ı Velî'nin Mısrî ile -belki Mısrî İstanbul'a davet edildiğinde başlayan ilişkisi- Limni'de devam etmiştir.[221]

Bilindiği üzere Niyâzî-i Mısrî (1617/1694) dönemin siyâsetinden en çok etkilenen mutasavvıflarından birisidir. Aslında Karabaş-ı Velî müntesiplerinden olan IV. Mehmed, Mısrî'nin de muhiplerindendir. Ancak şehzade hocalığından huzur dersi hocalığına ve sonunda şeyhülislâmlığa kadar yükselen devrin tanınmış vaizlerinden Vanî Mehmed Efendi (ö. 1096/1684)'nin de telkinleriyle Padişah ve diğer bazı yöneticiler, Mısrî ve Karabaş-ı Velî'nin vahdet-i vücûd, sema, devrân, melâmet, mehdilik, kutupluk, Hamzavîlik, tekkelerin kapatılması ve zikrin men' edilmesi gibi tarikat ve tasavvufa ait bazı konulardaki görüşlerinden ötürü Limni'ye sürgüne gönderilmelerine karar vermişlerdir.

---

[218] Karabaş-ı Velî'nin, vaazlarında IV. Mehmed'in kendisini çılgın bir av merakına kaptırıp devlet işleriyle uğraşmadığını acı bir dille tenkit ettiğinden dolayı sürgüne gönderildiğini ileri sürenler de vardır (bkz. Reşat Ekrem Koçu. "Ali Alaaddin Efendi, Karabaş Velî", İstanbul Ansiklopedisi, c. II, s. 624).

[219] İbrahim Çelebi, Menâkıb-ı Ünsî, s. 213

[220]Menâkıbnâme'de ayrıntılı olarak anlatılan bu konunun yorumu için ayrıca bkz. Hüseyin Vassâf, Sefîne-i Evliya, c. IV. s. 14. Halvetî-Şabanî mensuplarının devlete ve ulu'1-emre karşı tutumunu gösteren bu tipik davranış üstünde durulmaya değer

[221] Karabaş-ı Velî ile Mısrî'nin Limni'deki karşılaşmaları hakkında bkz. Şeyh Senâî Efendi, Menâkıb-ı Şeyh Nasûhî Üsküdarî, Süleymânîye Ktp. Hacı Mahmud Ef. Bl. Nu: 4573, vr. 9b vd. ; Niyazî-i Mısrî, Hâtırat (Kelimât-ı Kudsiyye), Bursa Genel Kitaplığı, Orhan Gazi Bl. Nü: 690, vr. 8a-12a.

Vânî Mehmed Efendi'nin, Hamzavîlerin ve mülhidlerin reisi olduğunu, tekkelerin bu zât yüzünden kapatıldığını ve zikrin onun yüzünden men edildiğini[222] söyleyen Mısrî, Karabaş-ı Velî'nin de Hamzavîler gibi düşündüğünü vehmeder. Hülâsa bu taife, kendisinin düşmanıdır.

Mısrî, hatıralarında, Karabaş-ı Velî'nin kendisine Nefahât, Tedbirât ve Şerh-i Hikem adlı üç eser gönderdiğini söyler. Bunlardan Şerh-i Hikem, Karabaş-ı Velî'nin kendi eseridir. Diğer ikisi Şeyhü'1-Ekber'e aittir. Mısrî, Limni'de gönderilen bu eserleri inceledikten sonra Karabaş-ı Velî'nin bir sihirbaz olduğunu iddia etmiştir.[223] Diğer taraftan Mısrî, hatıralarının başka bir yerinde Karabaş-ı Velî'nin, kendisinin ilâhilerinde "yanlışlar var" dediğini, oğullarından birisini -imtihan kasdıyla- yanına yolladığını söyledikten sonra, Karabaş-ı Velî'nin "İsa benim" dediğini" belirtir[224]. Mısrî'ye göre "ilm-i Kur'ân ve tevarih-i Kur'ân nüzul eder, fakat adam öldürtmekle, hastalık çıkartmakla tasarrufât-ı ekvân hasıl olmaz." Ne var ki, Mısrî'nin zannınca Karabaş-ı Velî manevî tasarrufunu bu yolda kullanmaktadır.[225]

Bu konuda, Karabaş-ı Velî'nin halifesi Şeyh Nasûhî Efendi'nin yetiştirdiği Senâ'nin yazdığı Menâkıbnâme'de de kısaca şu bilgi verilmektedir:

"Karabaş Efendi dahi Hz. Mısrî'nin yanına nefy olundukda bir gün Hz. Mısrî[226] "yalancı şeyh geliyor" diye söylerler imiş. Ve bendelerinden olan azizin muradı vardır. Bundan, elbette zuhur eder diye müterakkıblar iken Hz. Nasûhî Mudurnu'dan bir kutuya iğne koyup azîzlerine getirirler imiş. Limni'ye geldikde Karabaş Efendi haber vermişler ki, Nasûhî Efendi teşrif buyurdular, dedikde ibtidâ Hz. Mısrî'ye varsın, ba'dehu gelsin dediklerinde, onlar dahi Hz. Mısrî'ye vardıkda halvet edip esrâr-ı İlâhiyye'ye müte'allik çok sohbet etmişler. Ba'dehu azîzlerine teşrif etmişler. Hatta hikâye olunur ki, her zaman Hz. Mısrî ile Karabaş Efendi bir yere geldikde hıdmet-i şeriflerine Nasûhî Efendi ta'yin buyurur imiş. Bir gün Hz. Mısrî hamama teşrif edip ve hamamdan çıkdıkdan sonra yanlarında akçe bulunmamış ve lâkin izhâr dahi etmemişler. Velâkin Nasûhî Efendi anlayıp yanlarında ne kadar yüz para varsa usulüyle mübarek dizleri altına koymuşlar ve ol vakit yüz para var imiş. Tamamen ol paraları verdikde Nasûhî Efendi'ye teveccüh edip buyurmuşlar ki, "Oğlum, Allahu azîmü'ş-şana rica ederim ki, sana dahi ol derece feyz-i Muhammedî versin ki, sen dahi ümmet-i Muhammed'e

[222] Niyazî-i Mısrî, Hâtırat, vr. 8a-12a
[223] Niyazî-i Mısrî, Hâtırat, vr. 43b-44a
[224] Aynı eser, vr. 14a.
[225] Aynı eser, vr. 14a.
[226] Senâî'nin Mısrî'den Hz. Mısrî diye söz etmesi dikkat çekicidir.

böylece ita edesin, diye dua buyurmuşlar ve Hz. Nasûhî buyururlarmış ki, o zâtın o vakit duasının çok asar ve lütfün müşahede eyledim, diye nakl buyururlar imiş[227].

Mısrî'nin Karabaş-ı Velî'yi olumsuz sözlerle anmasına karşılık, Nasûhî'nin Mısrî'yi olumlu olarak anlatması bir çelişki gibi görünmekteyse de, Mısrî'nin tavrı, Karabaş-ı Velî ile yüz yüze gelmezden önce içinde bulunduğu manevî haliyle açıklaNâbîlir.

Karabaş-ı Velî'nin dört yıl kadar süren Limni'deki sürgün hayatı l683'de sona erer. Şeyh yeniden Üsküdar'a döner.[228] 1685 yılında deniz yoluyla hacca gider.

Hüseyin Vassâf Bey, Karabaş-ı Velî'nin hacca gidişiyle ilgili olarak İbrahim Çelebi ve Senâî'nin verdiği bilgilerden hareketle şöyle bir yorum getirir:

"Avcı Sultan Mehmed, cuma günleri oldukça selâmlık nereye diye istizan edildikte, Üsküdar'da Vâlide-i Atîk Câmi-i Şerifi'ne diye irâde ederler imiş. Bu arzunun tevali ve tekrîri sadrazam Kara Mustafa Paşa'nın nazar-ı dikkatini bi'1-celb Hz. Padişah'ın bu cazibe tesiriyle muamelât-ı dünyeviyyeye lâ-kayd kalması korkusuyla üslûb-ı hakîmâneye tevessül edip, Karabaş-ı Velî Hazretlerini İstanbul'dan uzaklaştırmak çâresini düşünmüş ve bulmuştur. Padişah'ın haberi olmadan Karabaş-ı Velî'ye, Padişahımız sizi Hicaz'a göndermek arzusundadır. Masârif-i seferiyye gönderdiler, diye teklifte bulundular. Hz. Şeyh ise, keşf-i hakikat buyurup, a canım, bizden bu kadar niye korktunuz? Biz pâdişâha tâc u tahtı terk ettirmeden esrâr-ı ma'rifet telkin edebilirdik, diyerek teklif-i vâkiye icabet göstererek âzim-i râh-ı Hicaz oldular."[229]

Karabaş-ı Velî, hac görevinden sonra Medine'de Hz. Peygamber (s.a.v.)'in kabrini ziyaret etmiş, onun huzurunda son halifesi Edirne'de medfun Mustafa Efendi'ye hilâfet vermiş, Mısır kafilesiyle Mısır'a dönmüştür.

Karabaş-ı Velî, Mısır'a üç konak mesafede kırk bin hacının konakladıkları yerde hava gayet açık olduğu hâlde bir sel geleceğini keşf ederek durumu hacılara bildirmiş ve selden kurtarmıştır. Bu olaydan kısa süre sonra hicrî tarihe göre yetmiş yedi yaşındayken, 8 Safer 1097/5 Ocak 1686 cuma günü saat sekizde vefat etmiştir.[230]

---

[227] Senâî, Menâkıb-t Şeyh Nasûhî-i Üsküdârî

[228] Hüseyin Vassâf, Sefine-i Evliya, c. IV, s. 14.

[229] Aynı eser, c. IV. ss. 16-17

[230] Senâî. Menâkıb-ı Şeyh Nasûhî-i Üsküdârî, vr. 10b-14b.; Şeyhi Mehmed Efendi, Vekayiü'l-Fudala, haz. A. Özcan, İst. 1989, c. I, s. 51; Hüseyin Vassâf, "Karabaş-ı Velî Hazretleri", Cerîde-i Sûfiyye, S. 86, c. III. s. 397; Hüseyin Vassâf, Sefine-i Evliya, c. IV, s. 17; Şapolyo, Mezhepler ve Tarikatler Tarihi, s. 188-, Selçuk Eraydın, Karabaş-ı Velî'nin ölüm tarihini yanlış olarak 1107/1695 şeklinde göstermektedir (Tasavvuf ve Tarikatler, İstanbul 1994, s. 398). Kissling'in, Şeyh'in hacca giderken öldüğünü söylemesi yanlıştır (bkz."Şa'ban-ı Velî Ve Şa'banîlik", çev, M. S. Tayşi, s. 32).

Kabri, bir rivayete göre Mısır'ın hac yolunda Kahire'ye üç konak mesafedeki Nahl Kalesi içindeki Şeyh Muhammed Gazzâlî'nin[231] türbesiyle yan yana;[232] daha doğru olduğu söylenen ikinci rivayete göre ise, söz konusu türbeyle Nahl Kalesi arasındadır. Burası Kahire'ye üç konak, yani yetmiş saat mesafededir.[233]

Karabaş-ı Velî'nin fizikî özellikleri Menâkıbnâme'de şöyle tespit edilmektedir: Şeyh, çok güzel yüzlü olup sarıya mail esmerdir. Kaşlarının arası açıktır. Gözleri siyah ve çekme burunludur. Sakalları beyaz, seyrek ve uzundur. Vücudu nahîf ve ölçülüdür. Uzun boyludur. Bu sebeple Ali Atvel adıyla nâm salmıştır. Elleri çok latiftir. Halim-selim bir tabiatı sahiptir. Çok güzel konuşmaktadır.

Eserleri

Bir müellif ve musannif olan Karabaş-ı Velî'nin, Menâkıbnâme'de zikredilen ve çeşitli kütüphanelerde adına kayıtlı olan şu eserleri bulunmaktadır:

1 Şerh-i Etvâr-ı Seb'a (Milli Ktp. Yz. A 2368, 5b-6b).

2 Risale fi Beyân-ı Usûl-i Erba'a (Risâle-i Usûl-i Erbain): Millet Ktp. AE Bl. Nu:4824; İstanbul Belediye Ktp. Yz. Nu: 3630.

3 Şerait maa Usûl-i Aşere: Ankara Millî Ktp. Yz. Nu: A, 2368, vr. 7a-b.

4 Kitâb-ı Şerh-i Füsûsü'l-Hikem el-Müsemmâ bi-Kâşifi'1-Esrar:[234] Süleymaniye Ktp. H. Mahmud Ef. Bl. Nu: 1115; Süleymaniye Ktp. Hac Bl. Nu: 42684.

5 Câmiü Esrâri'l-Füsûsi'l-Hikem (Magzü'l-Füsûs): Süleymaniye Ktp. Hac Bl. Nu: 42682; Süleymaniye Ktp. Hac Bl. Nu: 42683; İÜ., Merkez Nu: 3962; İstanbul Belediye Ktp. 2786; İstanbul Belediye Ktp. 3625; Hacı Selim Ağa Ktp. Hod Bl. Nu: 2442.

6 Şerhü Kasîde-i Aşkıyye li'ş-Şeyhi'1-Ekber: İstanbul Belediye Ktp. Nu: 3633; M.Ü. İlahiyat Fak. Ktp. Tasnif Edilmemiş Yz. ; Millet Ktp. AE. Nu: 6745.

7 Şerh-i Akâid-i Nesefiyye bi-Iisâni t-Tahkîk:[235] İstanbul Belediye Ktp. Yz. Nu: 2790; İstanbul Belediye Ktp. Yz. Nu: 3632; İstanbul Belediye Ktp. Yz. Nu: 3631;

---

[231] Bu zâtın ismi Senâî'nin Nasûhî Menâkıbnâmesi'nde ve diğer pek çok kaynakta Gazzâlî, İbrahim Çelebinin Ünsî Menâkıbnâmesi'nde Gaznevi şeklinde zikredilmektedir (bkz.).

[232] Senâî, a.g.e., vr. 10b'de "Gazzâlî nam azizin türbe-i şerifi içinde yan yana defn olunmuştur" demektedir. Sadık Vicdanî'de de şu cümlelerle kaydedilmektedir "Mısır'a yaklaşırken Kahire'ye üç millik mesafede hastalanarak 1097 h.'de vefat etmiş, Gaylan (Gıylân ?) köyünde Şeyh el-Gazzâlî'nin kabri yanında toprağa verilmiştir.' (Tomar-ı Turuk-ı Aliyye, s. 213)

[233] Osmanlı-Müelliflerinde şeyhin.vefatı Mısr'a yakın Gaylan karyesinde rıhlet eylediler" şeklinde anlatılmaktadır (.c. I, s, 149). Bazı kaynaklar da Şeyh'in kabrinin Nahl kalesinde Şeyh Muhammed'in Türbesi içinde olduğunu belirtmektedir. (Meselâ bk^. Kerim Kara. a.g.c, s. ?). Bandırmalızâde daha yuvarlak bir ifadeyle Şeyh'in Nahl Kal'asında vefat ettiğini söylemektedir. Bkz. Mir'âtü 't-Turuk, s. 42.

[234] Niyâzî-i Mısrî Hatırat'ında, Karabaş-ı Velî'nin bu eserini okuması için kendisine gönderdiğini söyler (Bkz. vr. 43b-44a).

Süleymaniye Ktp. Yz. Bağışlar Bl. Nu: 110781; Süleymaniye Ktp. Tırnovalı Bl. Nu: 100524; Süleymaniye Ktp. Yz. Bağışlar Bl. Nu: 104053; Süleymaniye Ktp. Esad Ef. Bl. 28068.

8 Mi'yârü't-Tarîka: Aslı Arapça olan bu eserin Türkçe tercümeleri de yapılmış olup pek çok nüshası vardır:[236] Mi'yârü't-Tarîka, Süleymaniye Ktp. Esad Ef. Bl. Nu: 25418; Süleymaniye Ktp. Esad Ef. Bl. Nu: 25418; Süleymaniye Ktp. Hal. Bl. Nu: 49329; Millet Ktp. AE. Bl. Nu: 4001; Mi'yârü't-Tarîka Tercümesi, Topkapı Sarayı Ktp. Ahm Bl. Nu: 181; İ.C. Merkez Ktp. Nu: 11897; İ.Ü. Merkez Ktp. Nu: 14307; İ.Ü. Merkez Ktp. Nu: 14315; İstanbul Belediye Ktp. Nu: 3629; İstanbul Belediye Ktp. Nu: 3628; İstanbul Belediye Ktp. Nu: 2789; İstanbul Belediye Ktp. Nu: 2787; İstanbul Belediye Ktp. Nu: 2788.

9. *Esâsü'd-Dîn veya Risâle-i Şürûtü'l-İslâmiyye*: İstanbul Belediye Ktp. Nu: 3627.

10 Tefsîr-i Sûre-i Tâhâ: Süleymaniye Ktp. Had. Bl. Yz. Nu: 42687.

11 Tarîkat-nâme: Süleymaniye Ktp. Hac. Bl. Nu: 42686; Süleymaniye Ktp. Doğ. Bl. Yz. Nu: 21468; Süleymaniye Ktp. Hac. Bl. Nu: 42688; Süleymaniye Ktp. Hac. Bl. Nu: 42689; Yapı Kredi Bankası Ktp. Yz. Nu: 209; İ.Ü. Merkez Ktp. Yz. Nu: 11896; İstanbul Belediye Ktp. Yz. Nu: 2791; İstanbul Belediye Ktp. Yz. Nu: 2792.

12 Risâle-i Cevâz-ı Devrân-ı Sûfîyye veya Risâle-i Devrânü'l-Mergûb[237]: İstanbul Belediye Ktp. Nu: 3626; Süleymaniye Ktp. Hac. Bl. 42685.

13 Ta'bîr-nâme: Ankara Millî Ktp. Yz. Nu. A-2368. vr. 1b-5a:[238] Süleymaniye Ktp. Yz. Bağışlar Bl. 104052; Millet Ktp. AE. Bl. Nu: 7096; İstanbul Belediye Ktp. Nu: 3635; İstanbul Belediye Ktp. Nu: 3635; İstanbul Belediye Ktp. Nu: 3634; Ya pı Kredi Bankası Ktp. Yz. Nu: 163.

14 Şerh-i İblis.

15 Risâle-i Hakâyık-ı Kelîme-i Tevhîd.

---

[235] Bu eser, oğlu Mustafa Manevî tarafından Lübbü'l-Akaid adıyla tercüme edilmiştir (Bir nüshası için bkz. Terceme-i Şerhi'l-Akaidi'n-Nesefiyye, Süleymânîye Ktp. Hacı Mahmud Bl. Nu: 43992

[236] Bu tercümelerden birisi Şeyh Nureddin Efendi'ye aittir. Eserin şerhli bu nüshasının çevirisi tarafımızdan yapılmış, fakat yayınlanmamıştır (Karabaş-ı Velî, Miyâr-ı Tarik, haz. M. Tatcı, Ankara 1997).

[237] Bu eser, halifesi Mustafa Boluvî tarafından "Âdâbü't-Turuk" adıyla Türkçe'ye çevrilmiş ve ba-sılmıştır.

[238] Hâza't-Ta'bîr-Nâmeti'ş-Şerîfe başlıklı bu risale tarafımızdan yayımlanmıştır (Mustafa Tatcı, "Şeyh Karabaş-ı Velî'nin Tasavvufî Bir Rüya Tabirnamesi", Türk Kültürü Araştırmaları-Zeynep Korkmaz'a Armağan, XXXII/l-2, Ankara 1996, s. 333-342; Ayrıca bkz. M. Tatcı- H.Çeltik, Türk-Edebiyatında Tasavvufî Rüya Tabirnameleri, Ankara 1995)

16 Haşiye alâ Şerhi Âdâbi'1-Bahs li-Taşköprîzâde: Süleymaniye Ktp. Ser Bl. Nu: 89740; Süleymaniye Ktp. Ser Bl. Nu: 89739.

17 Risale fi't-Tasavvuf: Süleymaniye Ktp. Tırnovalı Bl. Nu: 100525.

18 Şerh-i Hadis-i Hubbibe İleyye min Diniküm.

Menâkıbnâme yazarı, Karabaş-ı Velî'nin bunlardan başka eserlerinin de olduğunu belirtmekte ise de, isimlerini söz uzamasın diyerek vermemektedir.

Tecvîd-i Karabaş ismiyle şöhret bulmuş tecvîd kaidelerini öğreten eserin ise Karabaş-ı Velî ile ilgisi yoktur.

Karabaş-ı Velî'nin Tarikat Silsilesi

1 Pîr-i Tarikat Şeyh Şa'ban-ı Velî (d. 1499/Vuslatı 5 Mayıs 1569)[239]

2 Şeyh Osman Efendi.

3 Şeyh Hayreddin Efendi (v. 979/1571 veya 987/1579)

4 Şeyh AbdulBâkî Efendi (İskilipli, v. 1588).

5 Şeyh Muhyiddin Efendi (v. 1604).

6 Şeyh Ömer Fuadî (v. 1636, Kastamonu).

7 Şeyh İsmail Efendi, Çorumî (d. ? Çorum/ v. 1647, Kastamonu).[240]

8 Şeyh Mustafa Muslihiddin Çelebi (v. 1060/1650 veya 1071/l660'dan sonra, Kastamonu).[241]

9 Şeyh Karabaş-ı Velî Aliyyü'l-Atvel, (d. 1020/1611-12, Konrapa/v. 1097/1686, Mısır).[242]

10 Şeyh Muhammed Nasûhî Üsküdarî, (v. 1131/1718, İstanbul).[243]

Karabaşı Velî'nin İrşad Anlayışı

Devrinin en şöhretli ve güçlü mutasavvıfı olan ve erkanı geniş bir coğrafyada yayılan Karabaş-ı Velî, vücûd birliği görüşündeki Türk safilerinin en önemlilerindendir.[244] Başlarında "tevhid-i zâtiyye'de veya "zât-ı uluhiyyet sırrına vakıf

[239] Silsile için bkz. Mecmua, Millî Ktp. A/476-101a-103a; Hüseyin Vassâf, Sefine-i Evliya, c. IV, s. 12.
[240] Hüseyin Vassâf in belirttiğine göre, Şam da Hz. Bilâl-i Habeşî türbesi civarında medfun olup şeyhlik süresi 11 senedir (Sefine-i Evliya, c. IV, s. 12)
[241] Hüseyin Vassâf, Sefine-i Evliya, c. IV, s. 12.
[242] Hüseyin Vassâf, bu zâtın 1073/1663 senesinde vefat ettiğini ve şeyhlik süresinin 16 sene olduğunu söyler a.g.e., c. IV, s. 12. Ayrıca bkz. Sadık Vicdanî, Tomar-ı Turuk-ı Aliyye, s. 212).
[243] Silsile için bkz. Sadık Vicdanî, a.g.e., s. 215.
[244] Hüseyin Vassâf Bey Sefinede, İsmail Hakkı Bursavî'nin Karabaş-ı Velî ile ilgili olarak gençliğinde henüz vahdetin kemâlinde olmadığı dönemlerde yazdığı bir mektubun suretini verir. Bilindiği üzere, İsmail Hakkı ilk yazdığı eserlerinde vücud birliğine karşı iken bu fikrin içinde gittikçe kemal bulmuş ve hayatının sonlarında yazdığı eserleriyle âdeta Anadolu'nun Şeyhü'l-Ekber'i gibi olmuştur. Mektubun sureti şudur
"Bizim zamanımızda Üsküdar'da Karabaş Ali Efendi demekle ma'ruf ve meşhur bir şeyh-i gavî ve mülhid-i kavî zuhur edip Sultan Mehmed-i râbi'nin hareminde bazı huddamını idlâl ve hâriçte dahi bî-

olduğunun delili olan siyah Halveti tacıyla dolaşır, her an cem'ü'1-cem idrakiyle yaşardı. Binlerce dervişi yüzlerce halifesi vardı. Kapısına gelen her hangi bir kimseyi gel sana bey'ât vereyim diye kendisine davet etmezdi. Ancak dergâhına bey'ata geleni reddetmez, niçin geldin diye de sormazdı. Pek çok ehl-i hevâ huzuruna gelip inâbet almıştı. Onlara hiç bir zaman "siz fâsıksınız" demez, bey'ât verirdi. Bunların çoğu, az zamanda tevbe eder, tevhid sırrına vakıf olurlardı. Bu tip dervişlerinden hilâfet alarak bazı bölgelere görevli olarak gönderilenler bile olmuştu.

Karabaş-ı Velî, bir dervişi, meşrebi üzere irşad eder, onun hâl ve tavrını değiştirmek için zorlamazdı. Bu sebeple başka erkanlarda suluk edip de tatmin olamayan talipler de huzuruna gelip bey'ât talep ederdi. O, bu zâtların bey'atlarını kabul etmez, ancak bey'atsız olarak onları irşad ederdi. Bu açıdan Şeyh, zamanının yegâne mürşididir. Menâkıbnâme'de anlatılan şu olaylar bu görüşü destekler niteliktedir:

"Mevlevî şeyhlerinden Sîneçâk Mustafa Efendi, Karabaş Ali Efendi'yle görüşürlerdi. Sîneçâk Mustafa bir gün Karabaş-ı Velî'ye, Sultânım ben Mevlevîliği bırakıp sizin hizmetinize gireceğim. Bana bey'ât verin, dedi. Bu söz üzerine Şeyh ona, sana Mevlevî tarîkini bıraktırmak olmaz. Tarîkten murat suret tarîki değildir. Murat Allah'ı bilmekdir. Hangi tarîkten olursan ol, bizimle görüşürsen sana irşâd mümkündür, buyurdular. Sîneçâk Mustafa Efendi de, Şeyh Karabaş-ı Velî'ye bâtınen bendelik etmiş, sohbetlerinde bulunup irşâd olmuştur. Bu zât Şeyh tarafından irşad olup hilâfet aldıktan sonra Mevlevîlik erkanı üzere irşada izin verilmiştir.[245]

Bunun dışında Kadiriyye'den, Bektâşiyye'den ve diğer erkanların halifelerinden dervişler ve esmasını tamamlamış sâliklerden bazıları Şeyh'ten bey'ât isterlerdi.

---

hesâb kimseleri idlâl edip telif ettiği risale-i türkiyyesinde, herkeste fındık kadar Tanrı vardır demiş. Bu kelâmın şuyû'undan sonra ulemâ-yı İstanbul katline müşavere etmişler ki, ol asırda Şeyhülislâm bulunan Ali Efendi, şeyhzâde geçinmek ile onun dahi ilhâdından nâşi kâil-i mezbûrun himayesinde olup nefy-i beled etmekle iktifa eyledi. Velâkin vâcib olan kati idi. Zira lâfz-ı kabîh-i mezkûr ehl-i şer ve hakâyık katında bâtıl ve menfurdur. Şol ma'nadan ki, fındık tasrîhi cüz'iyyet îhâm eder, Zât-ı Bârî ise tecziye kabul etmez. Onun muradı hisse ma'nası olsa bile merduddur. Yani hisse ki nev'in tama-i hakikatidir. Meselâ hayvan-ı nâtık efrâd-ı nev'i insana göre tamam-ı hakikattir. Bunda dahi mahzur budur ki, ma'nâ-yı mezkûr mezheb-i vücûdîyi iham eder ki, küllinin vücûdu cüz'î zımnında mütehakkık olduğu gibi Hakk'ın vücûdu dahi mahlûkun vücûdu zımnında mütehakkık olup vücûd-ı mahlûkun helaki vücûd-ı ilâhînin dahi zail olmak lâzım gelir haşa! Maa haza el-ân alâ mâ kân aleyh vârid olmuş ve lâfz-ı Nebevî'den mertebe-i imâd sudur bulmuştur. Ve Tenzîl'de gelir "Küllü şey'in hâlikün illâ veçhemi'1 (Kasas/88) yani vech-i İlâhî baki ve mâ-adâsı fânidir. Eğer vücûd-ı ilahî, küllü şey zımnında mütehakkık olaydı istisnâ-yı mezkûr sahih olmaz idi. İmdi kelâm-ı mezbûr tevil dahi olunsa mesmu değildir ve tevili nedir demek dahi hata-i fahiştir. Maa haza kail hızûr-ı ulemâda tevile tasaaddî edemeyip mebhût kalmış ve el-müevvil lâ yükfer "tevil eden tekfir olunmaz" derecesine vusulden haciz olmuştur. Elhasıl kelâmı tevile kadir olsa dahi tevili bâtıldır. Zira bir kimse hâşa ben kafirim dese, ekinciyim manasına güş olunmaz. Zira lâfz-ı kâfir örfte imanı olmayanda istimal olunur. Örf ki hakikat iken lugat-ı mehcûraya adedlik mânâsı kalmaz." {Sefine-i Evliya, c. IV, s. 16).

[245] İbrahim Çelebi, Menâkıb-ı Ünsî, s. 2X1.

Karabaş-ı Velî, onlara bey'ât vermez; geliniz sizlerle görüşelim, murat olan teslimiyyet ve Allah'ı bilmekdir, derdi. Bey'ât talep eden bu kişiler de, Şeyh'e gelirler, sohbetlere katılırlardı. Şeyh, bu zâtların içlerinde vakti geleni irşâd eder ve kendi tarîkleri üzere irşada izin verirlerdi.[246]

Karabaş-ı Velî Şeyh Ali Efendi, âlim ve fâzıl; şeriat ve tarikati kendi nefsinde toplamış büyük bir mürşid-i kâmildi. Gerek sülûkunda ve gerekse irşad postuna oturduğu andan itibaren ömrünü mücâhede ve riyâzât ile geçirmişti. Gündüzleri sâim, geceleri kâim ve teheccüd ile daim idi.

Şeyh'in halifelerinden İstanbul'da Kasımpaşa'da Kolluksuz adıyla anılan yerdeki Hâşimî Osman Efendi (Emir) Tekkesi'nde şeyh olan Evrâd-hân Şeyh Kevserî Muhammed Efendi ibadet ehli, bilgili, faziletli ve Kur'ân hafızı bir zâttı. Yaşı yüzü geçmiş bir pir-i fâniydi. Bu zâtın naklettiği bir hatıradan, Karabaş-ı Velî'nin, her gecesini ihya eden bir kâmil olduğu anlaşılmaktadır:

"Hazret-i Şeyh'in tekkesinde olan sûfîler akşamdan birbirimizle, bu gece uyumayalım, teheccüde Şeyh'ten evvel kalkalım diye sözleşir ve o gece uyumazdık. Gece yarısı olduğunda Çavuş Dede "Hû" dediği anda hemen kalkıp pabuçlarımızı giyip evden çıkardık. Tekkede Hazret-i Şeyh'i ya abdest almış muslukların tahtası üzerinde oturuyor veya abdest almak için hazırlık yapıyor görürdük. Hazret-i Şeyh'ten önce teheccüde kalkalım diye bin kerre denediğimiz hâlde ondan evvel kalkmak mümkün olmazdı."[247]

Karabaş-ı Velî'nin sözleri ve davranışları şeriat ve tarikat âdabına uygun, bâtınları marifet ve hakikat üzere idi. Sabah namazını kıldıktan sonra evrâd-ı şerifi okuyup tamamlar ve güneş bir mızrak ile iki mızrak boyu arasına yükselmişse, işrâk namazını kılardı. Eğer güneşin bir mızrak yükselmesine vakit varsa, vakt-i mekruh çıkıncaya dek zikr eder, sonra işrâk kılardı. Şeriatın ve tarikatın emirlerinden bir an bile ayrılmaz, sûfîlerine şeriatın emirlerini uygulatırdı.

Karabaş Ali Efendi cuma günleri Eski Valide Camii'nde va'z ederdi. Onun va'zını dinlemek için gelenler camide izdiham yarattıkları için içeri girmek mümkün olmazdı. Bunu bilenler camiye kuşluk vakti gelip önceden yer bulmaya çalışırlardı. Cuma vakti artık içeride yer bulmanın imkânı olmazdı. Şeyh'in Cuma va'zı o kadar etkiliydi ki, dinleyenlerin tamamı feryat ederek kendilerinden geçerlerdi. Meclisinde ağlamadık kimse kalmazdı. Onun her va'zı böyle idi. Karabaş-ı Velî'nin birçok kerameti görülmüştür.

---

[246] Aynı yer.
[247] İbrahim Çelebi. Menâkıb-ı Ünsî, s. 212

Devrin padişahı IV. Mehmed, Karabaş-ı Velî'ye gönülden bağlı bir zât idi. Cuma namazını Eski Valide Camii'nde kılıp bu vesileyle her hafta hem va'z dinler, hem de Şeyh ile görüşme fırsatı bulurdu. Şeyhin konuşmasının etkisiyle göz yaşı döker ve "Bu şeyhin va'zı bana o kadar *tesîr* eder ki, İbrahim ibn Edhem gibi tahtı terk edip dağlara düşmek isterim" derdi.[248]

Şeyh'in Limni'ye sürülmesinin, dedikodu kabilinden bazı sebepleri söz konusu edilmekteyse de, -Menâkıbnâme yazan İbrahim Çelebi'nin ilk kaynaktan duyduğu bir yoruma göre- esas sebep, Şeyh'in devlet ricalinin ilgisinden sıkılması ve özellikle IV. Mehmed'in sûfîliğe meyledip siyasî iktidarının zaafa uğraması endişesidir.

[249]Kaynakların ortaklaşa bildirdiğine ve yaygın kanaate göre, Şeyhü'l-Ekber Muhyiddin ibn Arabî, Fütûhât-ı Mevsıliyye adlı kitabında beş yüz yıl önceden Şeyh Karabaş-ı Velî'yi şu cümleyle anmış ve vasf etmiştir:

"Ba'de'n-nebiyyi'l-Mustafel-a'zamil'aliyyi'l-atve'l-ekremi'l-ecsem ganemi hatmin ve hüve bi-hatmi'z- zaman"[250] Yani: Hz. Mustafa'nın nebiliğinden sonra büyük, uzun ve cüsseli keramet sahibi Ali Atvel gelecek, o irfan sahibi kişi, zamanının en sonuncusu -yani, zamanın sahibi Velî- olacak.

Menâkıbnâme yazan ve soma gelen bazı araştırmacılar bu ibaredeki bazı lâfızlardan ebcedle manalar çıkarmaktadırlar, Menâkıbnâme'de şöyle denmektedir:

"El-Atvel lâfz-ı şerifi ebced hesabı üzere tamâm yetmiş yedidir. Hazret-i Şeyh'in müddet-i ömri yetmiş yedi yıl olmuşdur. Ona işâretdir.

El-ekrem lâfz-ı şerîfi adette iki yüz doksan ikidir. Şâir turuk-ı aliyyede nakıs kalmış fukaranın kendi meslekleri üzere terbiye ve irşâd edip ve hilâfet verip yine kendi tarikleri üzere gayrıları teslik ve irşada izin verdikleri zevat-ı kiram iki yüz doksan iki adete baliğ olduğuna işarettir. Dahi el-ekrem lâfzı, cifr-i câmî' hesabı üzere altı yüz seksen beş adettir. Sahib-i irşâd altı yüz seksen bes halifesi vardır İki yüzü avam sûretindedir. Dört yüz seksen beşi sâhib-i hankâh icrâ-yı erkân-ı tarikat ile seccade-nişin-i terbiye ve irşâd sâhiblerindendir.

---

[248] Aynı eser, s. 213

[249] Menâkıbnâme'de ayrıntılı olarak anlatılan bu konunun yorumu için ayrıca bkz. Hüseyin Vassâf, Sefine-i Evliya, c. [V. s. 14.

[250] Bu söz için bkz İbrahim Çelebi. Menâkıb-ı Ünsî, i. 213; Senâî. Menâkıb-ı Şeyh Nasûhî-iÜsküdârî, vr 10b; Mecmua, Ankara Millî Kip. Yz Nu: A/2368, vr. 9a-I0a. Bursalı M Tahir. Osmanlı Müellifleri. c. I, s. 1-49; Sadık Vicdani. Tomar-ı Turuk-ı Aliyye. s 214 Vassâf'ın bildirdiğine göre. Şeyhü'l-Ekber'in Ankayı Magribi'nde geçen bu ibâre. Şeyh Mustafa El-Bekirî'nin "Vird-i Seher" adlı eserinde de iktibas edilmiştir ("Hüseyin Vassâf, Karabaş-ı Veli Hazretleri", a g m.).

El-ecsem lâfzı hesâb-ı cifr üzere beş yüz elli altıdır. Tâife-i cinnin müminlerinden Hazret-i Şeyh'e irâdet getirip halife olanlar beş yüz elli altı neferdir. Ona işâretdir.

Ganem lâfzı bin doksandır. Hazret-i Şeyh'in bu tarihte nefy olunduklarına işâretdir.

Hatem lâfzı adette bin kırkdır. Hazret-i Şeyh'in halife oldu klan târihe işâret-dir. Hazret-i Şeyh Kastamonu'da Sultan Şa'ban Efendi Hazretlerinin tekyesinde post-nişîn-i irşâd Şeyh İsmail Çorûmî Hazretleri'nden münib olup bade vefat, seccade ve hilâfet onun makamında post-nişîn Şeyh Mustafa Efendi'den 1040/1630 senesinde almıştır, ona işarettir.

Ve hüve bi-hatmi'z-zam&n on bir harfdir. O birinci yüzde hâtem-i vilâyet-i Muhammedi vâki' olmuştur. Her yüzde bir müceddid-i dîn gelir. Istılâhât-ı zahirede müceddid-i dîn derler. Istılâhât-ı sûfîyyede sâhibü'z-zamân derler. Ve hüve bi-bâtumi'z-zamân, adette bin yüz doksan altıdır. Zânın teşdidi ile bin iki yüz üçtür. Bu târihe gelince, Hazret-i Şeyh vücûden ve ruıhâniyyeten sâhibü'z-zamândır. Velâyet-i Muhammedi tüm onda hatm olur."[251]

Karabaş-ı Velî'nin ilmî merakı ömrünün sonuna kadar sürmüştür. İbrahim Çelebi'nin tespit ettiği üzere Şeyhü'l-Ekber'in övgüsüne mazhar olan Şeyh, kendi yetiştirdiği bilgin dervişi Ünsî Hasan Efendi'den zahirde ders müzâkere eder di. Şeyh'in bu tavrından utanıp sıkılan Ünsî, niçin böyle davrandığını sorunca, Karabaş-ı Velî, Ünsî'ye, "Ben ilmin kudretini bilirim" diye cevap verirdi[252].

Çocukları

Bazı kaynaklar Karabaş-ı Velî'nin aynı zamanda halifeleri olan üç oğlundan söz etmekledir. Bunlar Mustafa Manevî, Hasan Çelebi ve Hüseyin Çelebi adlarıyla anılmaktadır

Mustafa Ma'nevî

Karabaş-ı Velînin oğullarından Mustafa Ma'nevî, hilâfet sahibi bir şeyh olarak tanındığı gibi, tertiplemiş olduğu Divançe-i İlâhiyat'ıyla da şair olarak edebiyat tarihimizde yerini almıştır.[253]

---

[251] Şeyhü'l-Ekber'e ait bu sözün değerlendirmeleri hk ayrıcı bkz. Sadık Vicdanî, a.g..e., s 214; Hüseyin Vassâf. 'Karabaş-ı Velî Hazretleri", a.g.m., Hüseyin Vassâf, Sefine, c. III, s. 17 vd

[252] İbrahim Çelebi. Menâkıb-ı Ünsî, s. 214

[253] Hüseyin Vassâf, "Şeyh Mustafa Ma'nevi Hazretleri". Ceride-i Sufiyye, S 87, c. III. ss 407-408; Bursalı M. Tahir,Osmanlı Müellifleri, haz. C Kurnaz-M Tatcı, Ankara 2000, c I. s 165; .Mehmed Siraceddin, Mecma'-ı .Şu'arâ ve Tezkire-i Üdebâ, haz. Mehmet Arslan, Sivas 1994, s. 36, İstanbul Kütüphaneleri Türkçe Yazma Divanlar Katalogu, İstanbul 1959, c II. XVII- Asır. i 553; Sicili-i Osmânî c.

Safâyî Tezkiresi'nde Şeyh Mustafa Ma'nevî hakkında şu bilgiler verilmektedir: "Nâmı Mustafâ'dır. Bolu sancağı havalisinden zuhur etmişdir. Kibâr-ı meşâyih-ı Halvetiyye'den Üsküdar'da sakin iken fevt olan Karabaş Ali Efendinin oğludur."[254]

Hüseyin Vassâf, Mustafa Ma'nevî'den söz ederken Sefine'de "Karabaş-i Velî'nin mahdumu ve halifesîdir. Kibâr-ı meşâyıh-ı Şa'bâniyyedendir. Pederinden ve gayrılardan ulûm-ı zâhireyi tahsil edip, kemâli pederindendir."[255] şeklinde bir tespitte bulunur.

Mustafa Ma'nevî, her ne kadar seyr u sülûkunu babasından tamamlamışsa da, kaynaklardan ve şiirlerindeki bazı ifadelerden, hilâfete Nasuhî Efendi tarafından getirildiği anlaşılmaktadır.[256]

Mustafa Ma'nevî, 1691 tarihinde İstanbul'da Kadırga'da bulunan Sokullu Mehmed Paşa zaviyesine şeyh olmuş, aynı tarihlerde Bahçe kapı'da ki Valide Sultan Camii'ne vaiz olarak tayin edilmiştir.[257]

l691'de veya daha sonraki bir tarihte[258] ordunun manevî kuvvetini takviye amacıyla Sultan II. Ahmed tarafından Edirne'ye davet edilip vaiz-i şehriyârî (ordu-yı hümayun şeyhi) olan Ma'nevî, burada bulunduğu süre içinde padişah ile özel sohbetlerde bulunur. Edirne'deki görevini tamamlayınca tekrar Mehmed Paşa zaviyesi şeyhliğine tayin edilir.[259]

Ma'nevî, 1110/l698'de imzalanan barış antlaşması hakkında her mısraı bir tarih olan 55 beyitlik bir kaside yazıp, vezir-i azam Amucazâde Hüseyin Paşa'ya sunar. Kasidenin ilk beyti şudur:

Ma'nevî bu subhı teberrüken didi ehl-i semâ

IV, s. 113

[254] Mustafa Safâyi, Tezkire-i Safâyi, Süleymaniye Ktp. Esad Ef. Bl. Nu- 2549, vr. 259a

[255] Hüseyin Vassâf'ın tespitine göre Mehmed Paşa zaviyesindeki şeyhliği sırasında aynı zamanda Yeni Cami vaizliğinde bulunmuş, bu iki görev beş sene kadar sürmüş ve buradan ordu-yi hümayun şeyhliğine tayin olunmuştur (Sefîne-i Evliya, c, IV, s. 19).

[256] Hüseyin Vassâf, Mustafa Ma'nevî ile ilgili makalesinde "feyzleri pederlerindendir" demektedir. Hüseyin Vassâf "Şeyh Mustafa Ma'nevî Hazretleri", Ceride-i Sufiyye, S. 87, C. III, s. 407; Kerameddin Efendi ise Nasûhî'den feyz alanlar içinde Ma'nevî'yi gösterir. Bkz. K. Edip Kürkçüoğlu, Şeyh Muhammed Nasûhî, Hayatı, Eserleri, Divanı, Mektupları, İst. 1996, s. 25

[257] Mehmed Siraceddin, Mecma'-ı Şu'arâ ve Tezkire-i Üdebâ, s. 36. Safâyî, "Evâ'il-i hâlinde tahsîl-i ilm ü kemâlden sonra bir şeyh-i nâm-dâr olup Sultan Ahmed Han-ı sânî Hazretleri'ne vaiz olmuşdur" demektedir (Safâyî, Tezkire-i Safâyî, vr. vr. 259a-b). Sokollu Mehmet Paşa zaviyesi meşihatinde bulunmuş olduğunu söyler (Kerim Kara, "Karabaş-ı Velî", s. 8).

[258] Hüseyin Vassâf, Sefîne-i Evliya, e. IV. s. 19.

[259] Mehmed Süreyya, Sicill'de Şeyh'in 1105/l694'te Edirne'den İstanbul'a gönderildiğini belirtir.Bkz. Sicill-i Osmani, haz. Seyit Ali Kahraman, İstanbul 1996, c. 3, s. 931. Ancak Süreyya Bey'in eserindeki ifadesine göre ve sadece bu kaynaktan yararlananlar, Manevînin Edirne'de ikamet edip sonra İstanbul'a geldiği sonucunu çıkarabilirler. Hâlbuki Mustafa Manevî İstanbul'dan Edirne'ye ordu şeyhi olarak görevli gitmiştir.

Bâreka'llâh sulhına yâ sadr-ı alâ merhaba[260]

Şeyh Mustafa Ma'nevî, Üsküdar'da Cemaziye'l-evvel 1114/ 1702 yılının Eylül ayı içinde vefat etmiş ve Doğancılar'daki Nasûhî Dergâhının hazîresine gömülmüştür.[261] Vefatına, "şeyh-i mukaddes" terkibi ve "zim oldı âlem-i ma'nâya gitdi Ma'nevî" mısraıyla tarih düşürülmüştür.

Safâyî, Mustafa Ma'nevî hakkında "bir şeyh-i deryâ-dildir. Eş'ân âşıkâne ve güftârı sûfîyânedir." demektedir.[262]

Ma'nevî'nin, şairliğinin yanında mükemmel Arapça'sı ve hadis bilgisi de vardır:

Eserleri

1Divançe-i İlahiyat: Marmara Ü. İlahiyat F. Ktp, Tasnif Edilmemiş Yz.; Süleymaniye Ktp. Haşim Bl. Nu: 54044; Koyunoğlu Ktp. Yz. Nu: 13777; Selim Ağa Ktp.Haşim Bl. 76/6, yp. 56-71. İst. tarihi 1308/1890. DTCF. Ktp., M. Ozak Bl. Nu: 1/265.

2 Terceme-i Şerhi'l-Akaidi'n-Nesefiyye: Bu eser babasının Şerh-i Akâid-i Nesefiyye Bi-Lisâni't-Tahkîk adlı eserinin tercümesidir. Bazı yerlerde Lübbü'1-Akaid adıyla da anılmaktadır (Süleymaniye Ktp. Hac Bl. Yz. Nu: 43992).

3 Şerh-i Fusûsu'l-Hikem.

Hasan Çelebi ve Hüseyin Çelebî

Karabaş-ı Velî'nin bu iki oğlu hakkında fazla bilgimiz yoktur. Senaî, eserinde, babalarıyla ilgili bazı bilgileri bu oğullardan aldığına dair bir kayıt koymuştur. [263] Hasan Çelebi Kahire'de Kara Meydan diye bilinen yerde Kırklar Makamı adlı tekkenin şeyhliğine tayin olunmuştur. Hüseyin Çelebi ise meşrep olarak dünyaperest olduğu için böyle bir görevde bulunmamıştır.[264]

Halifeleri

Devrinde halktan IV. Mehmed'e kadar geniş bir kitleyi etkisinde bırakan Şeyh Karabaş-ı Velî, tasavvuf tarihinde yenilikçi mürşîdlerin en önemlilerindendir. Kaynaklar, onun 32000 kişiye bey'at verdiğini bunlardan 685 tanesinin de hilâfete getirildiğini belirtmektedir.[265] Bu bilgi, İbrahim Çelebi'nin Karabaş-ı Velî'den

[260] Safâyî, a.g.e., vr. 259a-b; Mehmed Siraceddin a.g.e', s. 36
[261] Mehmed Siraceddin, a.g.e., s. 36; Bursalı M. Tahir, Osmanlı Müellifleri, c.1, s. 165.
[262] Safâyî, a. g. e, vr. 259a-b.
[263] Bkz. Senâî, Menâkıb-ı Şeyh Nasûhî-i Üsküdârî, vr. 11a.
[264] Kerim Kara, "Karabaş-ı Velî", s. 8.
[265] Bu zât vasıtasıyla Şa'baniyye Arabistan'da da yayılma imkânı bulmuştur. Bandırmalızâde Ahmed Münib halife sayısını sehven 485 olarak vermektedir (Mir'âtü't-Turuk, Dersaâdet 1306, s. 41).

naklettiği bir cümleyle de doğrulanmaktadır. Karabaş-ı Velî, Ünsî'nin sülük azmini anlatırken, "Otuz iki bin âdem elime yapışup bey'at etmişdir ve altı yüz seksen beş halifem vardır, içlerinde Ünsî Hasan Efendi gibi ârif-i billâh, sâhib-i sır ve vâkıfü'l-hakâyık bir başkası yoktur." der.[266]

Karabaş-ı Velî'nin halifelerinin tamamını tespit etmenin imkânı yoktur. Ancak onun halifelerinin içinde en tanınmışları şüphesiz Şeyh Nasûhî ile Şeyh Hasan Ünsî'dir.[267] İrşad ile görevli olan Hasan Ünsî'nin yeni bir kol kurmadığı anlaşılmaktadır.

Karabaş-ı Velî'nin bir halifesi de, Reşâdî Muhammed Efendi'dir. 1116/1704 senesinde vefat eden Reşâdî'nin mürettep bir divanı ve bazı risaleleri vardır. Vassâf bir kıt'asını kaydetmiştir:

Gel bahîr ol ey mücâhid fî sebil
Mürşid ile erişilir Mevlâ'ya
Bulmamıştır Hakk'ı kimse bî-delîl
Rehber ile bil varılır Mevlâ 'ya[268]

Karabaş-ı Velî'nin hac esnasında Medine'de hilâfet verdiği kişilerden birisi de Şeyh Mustafa b. Ali el-Boluvî'dir[269]. Bu zât Şeyh Senaî'nin bildirdiğine göre Hacı Baba. el-Mısrî ismiyle şöhret bulmuştur. Şeyhi Karabaş'ın vefatından sonra Kahire'ye gelip bir büyük tekke yaptırarak burada irşada başlamıştır.[270] Bizim tahminimize göre onun buradaki irşad faaliyetleri 1686'dan sonradır. Senaî şeyhin burada dokuz seneden fazla kaldığını 1110/l699'da da Edirne'ye geldiğini belirtir.[271] O, bu aradaki üç dört yıl içinde yine Mısır, Kudüs ve Suriye gibi bölgelerdeki dervişleriyle birlikte olmuş olmalıdır.

Şeyh Mustafa Boluvî, Edirne'ye geldiğinde Şeyh Osman Efendi karşılamıştır. Burada iki sene kadar Sultan Selim Camii hücrelerinde ikamet etmiş, 1112/1701 senesinde İbrahim Paşa tarafından Uzun Kaldırım diye bilinen yerde yaptırılan tekkeye geçmiştir.[272]

Senâî, onunla ilgili bir hatırasını şöyle nakleder:

---

[266] İbrahim Çelebi, Menâkıb-ı Ünsî, s. 211.
[267] Diğer bazı isimler için bkz. Kürkçüoğlu, S. Muhammed Nasûhî, s. 53; Kerim Kara, a.g.e., s 7
[268] Hüseyin Vassâf, Sefine, c. III, s. 19.
[269] Harirîzâde Kemaleddin, Tihyânü Vesâil, vr. 59a; Bandırmalızâde, Mir'âtü't-Turuk, s. 42
[270] Senâî, Menâkıb-ı Şeyh Nasûhî-i Üsküdârî, vr. 11a.
[271] Bkz. Aynı eser, vr. 11b.
[272] Şeyh Mustafa Boluvî (Hacı Baba'nın Edirne'deki irşad faaliyetleri ve halifeleri için bkz. Senaî,a.g.e., vr. 11b-12a. Menâkıbnâme yazarı, bu zât ile üç sene hem dem olduğunu bildirmektedir ki, birinci dereceden kaynak olduğu için anlattıkları önem kazanmaktadır.

"Bu fakîr, merhum Hacı Baba ile Edirne'de 1124-5 (1713) senesinde sohbet ederken Mısır, Şam ve Kudüs ve Halep'ten halifelerinin mektupları geldikçe kemâl-i safasından hamd ve şükredip ağlardı. Öyle nakledilir ki, Mısır'da iken Mısır halkını kendisine bağlamıştır ki, bunların içinde bir çok şeyh de bulunmaktadır. Hacı Baba Mısır'da dokuz sene kadar kutup olmuştur.[273]

Hacı Baba, Karabaş-ı Velî'nin Hasan ve Hüseyin adındaki oğullarını İstanbul'a göndermiştir. Hacı Baba'nın da on iki halifesinin olduğu Senâî'nin rivayetleri arasındadır.[274]

Kaynaklar, Karabaş-ı Velî'nin yukarıda ismi geçen Mustafa Ma'nevî, Hasan Çelebi ve Hüseyin Çelebi'ye hilâfet verdiğini belirtmekte ise de bu bilginin tashih edilmesi gerekmektedir. Bu zâtlardan bilhassa Mustafa-Ma'nevî'nin hilâfetim nin Şeyh Nasûhî tarafından olması kuvvetle muhtemeldir.

Şurası muhakkaktır ki, Kârabaş-ı Velî'den sonra halifeleri içinden Şeyh Muhammed Nasûhî-i Üsküdar! zât posama oturmuş ve silsile bu zâttan devam etmiştir.[275]

1.Şa'baniyye-i Halvetiyye'nin Karabaşiyye adıyla kurulan kolu Şeyh Ali Efendi'den sonra Nasûhîyye (ve Bolulu Şeyh Mustafa Efendi vasıtasıyla Nasûhîyye'den başka ve daha sonra olmak kaydıyla) Bekriyye şubeleriyle devam etmiştir

2.Nasuhiyye[276]

3.Bekriyye[277]

Şeyh Nasûhî Efendi

---

[273] Senâî, a. g. e, vr. 11b.

[274] Aynı eser, vr. 11a.

[275] Harirîzâde Kemâleddin, Tibyânü Vesâit, vr. 6la ve ondan naklen Bursalı Mehmed Tahir, Kibarr-ı Meşayıh-ı Ulemâdan On Zatın Teracim-i Ahvali, İstanbul 1316 ve Osmanlı Müellifleri (Bkz.ilgili yer), Karabaşiyye'yi dört şubeye ayırarak Nasuhiyye ve Bekriyye'den başka, Ârifiyye ve Hüseyniyye adında iki kol daha ilâve etmektedirler. Hüseyin Vassâf Sefine'de Ârifiyye ve Hüseyniyye kollarından söz etmez. (bkz. Sefine-i Evliya, c. III, s. 12 vd) Diğer taraftan Sadık Vicdanî, Bursalı'nın zikr ettiği bu iki şube hakkında her hangi bir bilgi elde edemediğini belirtir (Tomar-ı... s. 213). Söz konusu iki kol ile ilgili olarak ayrıca bkz. Pakalın, Osmanlı Tarih.., s. 189; Kerim Kara, a.g.e., s. 8.

[276] Kürkçüoğlu, Şeyh Muhammed Nasûhî; Sadık Vicdanı, Tomar-ı Turuk-ı Aliyye, ss. 213-214; Pakalın, Osmanlı Tarih Deyimleri, s. 663.

[277] Sadık Vicdanî, a.g.e., ss. 213-214, 224; Bandırmalızâde, Mir'âtü't-Turuk, s. 41; Serin, İslâm Tasavvufunda Halvetîlik ve Halvetîler, s. 140. Bekriyye kolunun kurucusu Şeyh Mustafa Bekri (1687-1749). Karabaş-ı Velî'nin halifelerinden Bolulu Şeyh Mustafa Efendi'nin yetiştirdiği kişilerden olup Şa'bâniyye'yi Arabistan, Mısır ve bu iki memleket arasında yayan kişidir. Sadık Vicdanî, Mustafa Bekri için, "Karabaş-ı Velî'nin halifesinin halifesinin halifesidir." demektedir (a.g.e., s. 214).

Şeyh Nasûhî'nin hayatı hakkında, birisi dervişi Şeyh Senâî'nin[278] diğeri kendi sulbünden gelen Şeyh Kerameddin Efendi'nin[279] yazdığı iki menâkıbnâme bulunmaktadır. Bu menâkıbnâmeler ve diğer belgeler ışığında hayatı ve bir kaç eseri bazı araştırmalara konu olmuştur.[280]

Şeyh Nasûhî-i Üsküdârî, Şa'baniyye-i Halvetiyye silsilesinden yetişen bir mürşîd-i kâmildir. Karabaş-ı Velî tarafından yetiştirilmiş ve şeyhinin vefatından sonra kendi adıyla anılan Nasûhîyye-i Şa'baniyyeyi kurarak erkanı devam ettirmiştir.

Şeyh Muhammed Nasûhî, Üsküdar'da Toygar tepesinde Bulgurlu Mescid yakınında bir evde -bir rivayete göre 1058/1648, diğer bir rivayete göre 1063/l652'te- dünyaya gelmiştir.[281] Torunu Kerameddin Efendi'nin beyanına göre ise, 1060/1650 senesinde doğmuştur.[282] Yine Üsküdar'da Doğancılar'daki dergâhında 1718 senesinde vefat etmiş ve buradaki kendi adıyla anılan türbeye defnedilmiştir. Şeyh Nasûhî dergâhı[283] ve türbesi[284] Salacak mahallesinde Doğancılar caddesi üzerindedir. Yeşilzâde Mehmed Salih Efendi'nin "Rehber-i Tekayâ"sından öğrendiğimize göre hâlen kullanılır durumda olan ve Nasûhîzâde Tekkesi diye de anılan tekkenin ayin günü cumadır.[285] Türbenin girişindeki kitabede şair Zekâî'nin yazdığı

Makâm-ı evliyadır menba'-ı feyz-i fütûhîdir
Edeble dâhil ol sûfî bu dergâh-ı Nasûhîdir

beyti[286] bulunmaktadır. 1688 senesinde yaptırılan dergâh 1766, 1863 senelerinde iki defa yenilenmiş ve camisiyle birlikte günümüze intikal etmiştir.

Şeyh Muhammed Nasûhî, dergâhın inşasından ve burada irşad postuna oturduktan sonra aralıksız 27 sene hizmette bulunmuş, 1714 senesinde bilmediğimiz

---

[278] Senâî, Menâkıb-ı Şeyh Nasûhî-i Üsküdârî.
[279] Şeyh Kerameddin Efendi, Şemsû s-Sühûh fi Menakıb-ı Pir Fütûh, Yazma. Bu eser, Kemal Edip Kürkçüoğlu tarafından yeni harflere aktarılmış ve Nasûhî'nin torunlarından Orhan Nasuhioğlu tarafından yayınlanmıştır (Bkz. a.g.e.).
[280] Şeyhî Mehmed Efendi, Vekayiü'l-Fudalâ, haz. A. Özcan, İstanbul 1989, c. II-IH. s. 432; Harirîzâde, Tibyânü Vesâil, vr. 180a; Hüseyin Vassâf, "Hazret-i Nasûlî", Ceride-i Sûfiyye, S. 88, c. III, ss.416-417; Kürkçüoğlu, a. g. e. ; Y. N. Öztürk, Kuşadalı İbrahim Halvetî s. 47; Aynı müellif, Muhammed Tevfik Bosnam, s. 12 vd. ; Hans Joachım Kissling, "Şa'ban-ı Velî ve Şa'banîlik", çev. M. S. Tayşi,Bülten, Ocak-Nisan 1995, ss. 26-32; Rahmi Serin, İslâm Tasamı/unda Halvetililik ve Halvetîler, İstanbul 1984; Pakalın. a.g.e., c. II, s. 188: Mustafa Yılmaz, Mehmet Nasûhî, Hayatı-Eserleri ve Divançesinin Tenkitli Neşri, YÖK Dokümantasyon Merkezi Tez Nu: 61712.
[281] Sadık Vicdanî, a.g.e., s 215; Pakalın, a.g.e., c, II, s. 663.
[282] Kürkçüoğlu, a.g.e., s. 12.
[283] Dergâh, Şeyh Nasûhî'nin yakın dostlarından olan Hasan Paşa tarafından yaptırılmıştır (Şeyhî Mehmed Efendi, Vekayiü'l-Fudalâ, haz. A. Özcan, İstanbul 1989, c. II-III, s. 432).
[284] Türbede medfun bulunan zevat "için Bkz; Kürkçüoğlu, a.g.e., ss. 9-10.
[285] Mustafa Aşkar, "Son Dönem Tekke Mecmualarından Yeşilzâde Mehmed Salih Efendi'nin Rehber-i Tekayâ'sı, Tasavvuf 3 (Nisan 2000), s. 153
[286] Kürkçüoğlu, Şeyh.., s. 10; Mustafa Özdamar, Dersaâdet Dergâhları, İst. 1994, s. 239.

bir sebeple Hz. Pir'in türbesinin bulunduğu Kastamonu'ya sürgün edilmiştir. Burada iki sene kalan Şeyh 1716 Kasım'ında İstanbul'a geri dönmüş ve 15 Ağustos 1718 tarihinde Hakk'a göçmüştür.

Şeyh Nasûhî, Ünsî Hasan Efendi'nin pirdaşı olmak hasebiyle konumuz açısından üzerinde durulmaya değer niteliktedir.

Bilindiği üzere hilâfet sırrı olan tâc sadece siyahtır. Mürşid-i kâmillik sırrı olan tâc-ı şerif ise, siyah üzerine beyaz risâlelidir. Karabaş-ı Velî, esasen Ünsî'den başka Şeyh Nasûhî'ye de tâc-ı şerif giydirmiştir. Hüseyin Vassâf'ın bildirdiğine göre, Karabaş-ı Velî'nin Şeyh Nasûhî'ye hediye ettiği tâc-ı şerifi bildiğimiz Şa'banî tacı olup, sarığı siyah dülbentdendir. Her yıl Ramazan'ın on yedinci gecesi özel bir ihtiram ile ziyaret edilmektedir.

Şeyh Kerameddin Efendi'nin Vassâf'a söylediğine göre, Karabaş-ı Velî Hicaz'a giderken başından tacını çıkarıp Hz. Nasûhî'ye giydirmiştir. Bu tâc, o tâctır. Müridleri, Karabaş-ı Velî'ye, efendim, bizim ta'bîr ve tesellimiz ile kim meşgul olacak diye sorduklarında, benim tacımın altında kimi görürseniz, Karabaş-ı Velî odur, şeklinde cevap vermiştir. Başka rivayetlere sahih nazarıyla bakılamaz. Bu tâc bir mahfaza içinde saklanmaktadır. Hz. Nasûhî'nin sandukasının başındaki tâc, hilâfet sırasında aldığı taçtır.[287]

İbrahim Çelebi'nin, Menâkıbnâme'de Hasan Ünsî'nin hilâfetine dair verdiği bilgilerle yukarıda Sefine'nin kaydettiği rivayetler arasında bir çalışma var gibi görülmektedir. İbrahim Çelebi'ye göre, Karabaş-ı Velî 1097/1685 tarihinde deniz yoluyla hacca gitmeğe niyyet ettiği zaman bütün derviş ve halifelerini toplayarak niyyetini belirtir ve şöyle der:

"Bizler hacc-ı şerife niyyet eyledik, sizler bunda kalırsınız, caiz ki, bir daha görüşemeyiz. Sizin bazınızın mürşîde ihtiyâcı vardır, bazınızın yoktur. Mürşide ihtiyâcı olanınızı ve olmayanınızı umûmen Hasan Efendi'ye ısmarladım. Eğer bir danışacağınız olursa, ona danışın bizim sırrımız ondadır.[288]

---

[287] Hüseyin Vassâf, Sefine-i Evliya, c. IV, s. 17.

[288] Hemen her erkanda post değişiminde görülen rekabet, Karabaş-ı Velî'nin vefatından sonra da görülmektedir. Hasan Ünsî'nin menâkıbında Karâbâş-ı Veli'den İbrahim Çelebi'nin naklettiği bu sözlere karşılık, Şeyh Nasûhî de kendi halifesi Mudurnulu Abdullah Rüşdî'ye, "Oğlum, Nasûhî'nin kalbi, mahzen-i esrâr-ı Muhammedi'dir, Bunların ancak binde birini sana söylemeye mezunum" demekte (Kürkçüoğlu, .Şeyh Muhammed Nasûhî, s. 25), bir yerde de Karabaş-ı Velî'nin oğlu Mustafa Ma'nevî'ye "Oğlum, her ikimiz bir baba evlâdıyız. Fark budur ki, Cenâb-ı Hakk'ın lutfiyle seni bir günde, beni ise bir çok senede meydana getirdi." demektedir. (Kürkçüoğlu, a.g.e., s. 27). Bu durumda her ikisi de irşada mezun olduğunu doğrudan-veya dolaylı olarak ifade etmektedir. Ne var ki, bildiğimiz kadarıyla Ünsî'nin silsilesinden post-nişîn gelmemiş, Nasûhî silsilesinden ise gelmiştir.

Karabaş-ı Velî, sözlerini dua ile tamamladıktan sonra orada bulunanların tamamı Şeyh'in elini öpüp vedalaşırlar. Bir kaç gün sonra, Şeyh, hac için yola çıkar. Halife ve dervişlerinin tamamı Şeyh Hasan Efendi'ye bey'at ederler. Onu kendi şeyhlerinden ayrı görmezler.

Hasan Ünsî ve Nasûhî Efendilerin hilâfeti ve tâc-ı şerif giymeleriyle ilgili bu iki rivayet muhakkak ki .sağlam kaynaklardan aktarıla gelmektedir. Bu durumda konuya açıklık getirmek gerekir. Tasavvuf tarihinde Karabaş-ı Velî gibi bazı güçlü mürşitler, zât sırrına mazhar birden çok halife yetiştirebilirler.[289] Kanaatimizce, Hasan Ünsî ile Şeyh Nasûhî'nin durumu da böyledir. Bize göre Karabaş-ı Velî her iki zâta da tâc-ı şerif giydirmiştir. Menâkıbnâme'de verilen bilgilerden anlaşılacağı üzere siyah tacının üzerine beyaz risale sarkıtan Hasan Ünsî'nin hilâfeti de, Şeyh Nasûhî'nin hilâfeti de vekâleten değil, asaleten verilmiştir. Ancak Ünsî bir kol kurucusu olmamış, Karabaş-ı Velî'den sonra zât postu ve silsile Şeyh Nasûhî'den devam etmiştir.

Burada yine yeri gelmişken, İbrahim Çelebi'nin, Menâkıbnâme'de adından biraz da burun kıvırarak bahsettiği Şeyh Nasûhî-i Üsküdârî'yle ilgili bölümü nakletmekte yarar görüyoruz. Menâkıbnâme metninden anlaşılacağı üzere İbrahim Çelebi, Hasan Ünsî müntesibidir. Diğer taraftan Ünsî, Nasûhî Efendi'den daha yaşlıdır ve daha önce hilâfete getirilmiştir. İkisi arasında da meşrep yönünden çok açık bir fark vardır. Nasûhî, sohbetlerinde biraz daha vahdet-i vücûda meyilli, âşık ve harabati; Ünsî ise sûfîlerini şeriat-ı mutahhara üzere terbiye eden bir meşrebe sahiptir.

İbrahim Çelebi Menâkıbnâme'de Şeyh Nasûhî hakkında kısaca şu bilgileri vermektedir:

"Şeyh Muhammed el-Nasûhiyyü'1-Üsküdârî, Şeyhü'ş-şuyûh Pîr-i sânî Karabaş-ı Velî Hazretlerinin halîfesidir.

Karabaş-ı Velî 1097/1685 senesinde hac için sefere çıktıklarında derviş ve halifelerini Şeyh Ünsî Hasan Efendi'ye emanet etmiştir.

Şeyh Ünsî, duası makbul bir şeyhlerden idi. Ordu 1127/1715 senesinde Mora seferine çıkağı zaman bir kaç mahalde dualar edildi. Sıra Ayasofya Câmii'ne gelince, Şeyh Muhammed Nasûhî Efendi sûfîleriyle camiye uğramadan evvel -hem pirdaşı, hem de şeyhi makamında olmakla- Şeyh Ünsî'nin tekkesine geldi. Şeyh Ünsî tarikat âdâb ve usûlüne uymada son derece titiz davranan bir şeyh idi.

[289] Bilindiği üzere tarikatlardaki "kol" veya "şubeler" bu şekilde onaya çıkmaktadır.

Tekkesinde tütün ve kahve içilmezdi. "Ben Karabaş-ı yelî'nin elinde kahve fincanı görmedim. Tütün içene benden feyz yokdur" derdi. Fakat, Şeyh Nasûhî'nin kendisi tütün içmemekle birlikte sûfîlerinin bazıları tütün içerdi. Onların tütün içtiklerine Hazret-i Nasûhî göz yumardı. Bu yüzden Şeyh Hasan Ünsî, Şeyh Nasûhî'ye söz söylerdi. Hülâsa, bu tütün ve kahve mes'elesi yüzünden iki pirdaş şeyh arasında sürtüşme vardı.

Şeyh Nasûhî, Şeyh Ünsî ile görüştü. Karşılıklı sohbet ve ikramdan sonra Nasûhî'nin sûfîleri aşağıda çubuklarını çıkarıp tütün içmeye başladılar. Şeyh Ünsî, Nasûhî dervişlerinin tekkede tütün içtiklerini anlayınca, Nasûhî Efendi'ye, sen tütün içer misin diye sordu. Nasûhî Efendi "yok" dedi. Ya senin şeyhin içer miydi diye sordu. Nasûhî, "yok" dedi. Ben içer miyim? Nasûhî, "yok" dedi. Ünsî, "Yâ senin sûfîlerin ellerindeki tütün çubuğunu neylerler? Niçin duhâna ruhsat ve niçin tarîkatte olmayan nesneye cevaz gösterirsin? utan utan" deyince, Şeyh Nasûhî Efendi gerçi sustu ama incindiğini de belli etti.

O zaman Hasan Ünsî'nin türbesi yapılmıştı. O gün sabaha karşı Nasûhî Efendi, Şeyh Ünsî ile vedâlaşıp giderken türbenin penceresinden içeriye şöylece baktı. Şeyh Nasûhî gayet zarif bir kişi idi. Zarafeti elden bırakmadan şöyle dedi: "Bu türbe-i şerife pek güzel türbe olmuş lâkin sahipsiz yakışmıyor." Sonra sabah namazını kılıp Üsküdar'a gitti. Nasûhî'nin bu kelamını Ünsî'ye söylediler. Şeyh Ünsî buyurdular ki, "Nasûhî'nin ömrü benden beş sene eksik, bana der ki, türbe sahipsiz yakışmıyor!"

Şeyh Ünsî'nin söylediği üzere Şeyh Nasûhî, Ünsî'den beş sene önce 1131/1717-8 senesinde vefat etmiştir.[290] Kabri Üsküdar'da Doğancılar meydanında kendi tekkesindedir. Çok güzel bir türbesi vardır. Ziyaret olunur.

Şeyh Nasûhî, sağlığında üç yüz kadar derviş irşad etmiştir. Bunlardan Mudurnulu Abdullah Rüşdî posta oturarak silsileyi devam ettirmiştir.

Eserleri

Şeyh Nasûhî Kur'ân'dan bazı sûrelerin tefsirlerini yapmıştır. Bu Tefsirlerinin dışında tasavvufî içerikli bir hayli eseri vardır. Bunlardan divançesi ve mektuplarının bir kısmı yayınlanmıştır.[291] Bilinen eserlerinin isimleri şunlardır:

1. *Risâle-i Rüşdiyye fî-Tariki'1-Muhammediyye*

[290] Yaşar Nuri Öztürk, Muhammed Tevfik Bosnavî ile ilgili eserinde Şeyh Nasuhî'nin l685'te vefat ettiğini belirtmektedir ki, doğru değildir (Bkz. a.g.e., s. 15).

[291] Bkz Kürkçüoğlu, Şeyh… Ayrıca, bkz. Abdülkadir Öğüt, Divan-ı Belagât-Ûnvan-Pir-i Sâni Muhammed Nasûhî, GEF. TDE Bl. Bitirme Tezi, Ank. 1995; Mustafa Yılmaz, Mehmet Nasûhî, Hayatı-Eserleri ve Divançesinin Tenkitli Neşri, YÖK Dokümantasyon Merkezi Ktp. Tez Nu: 61712.

2. *Risâle-i Rüşdiyye fi Tarîki'l-Ahmediyye*
3. *Risâle-i Velediyye*
4. *Risâle-i Fahriyye*
5. *Risâle-i Cem'ü'l-Ehâdis*
6. *Risâle-i Şu'abü'1-İman*
7. *Şerh-i Kaside-i Niyâzî (Câmi'ül-Esrâr ve'1-Fezâü)*
8. *Risâle-i Mukaşefât-ı Vâkıât*
9. *Mürâselât (Mektuplar)*
10. *Divançe-i İlâhiyyât*
11. *Tefsîr-i Sûretü'l-Mü'min*
12. *Tefsîr-i Sûretü'n-Nûr*
13. *Tefsîr-i Sûretü'l-Furkan*
14. *Tefsîr-i Sûretü'ş-Şuarâ*
15. *Tefsîr-i Sûretü'n-Nahl*
16. *Tefsîr-i Sûretü'l-Kasâs*
17. *Tefsîr-i Sûretü'l-Ankebut*
18. *Tefsîr-i Sûre-i Yâ-Sîn*
19. *Tefsîr-i Sûretü's-Saffât*
20. *Tefsîr-i Sûre-i Sâd*
21. *Tefsîr-i Sûretü'z-Zümer*

BİBLİYOGRAFYA

AŞKAR, Mustafa, "*Son Dönem Tekke Mecmualarından Yeşilzâde Mehmed Salih Efendi'nin Rehber-i Tekayası*", Tasavvuf, S. 3, Nisan 2000,

ATASOY, Nurhan, *Derviş Çeyizi*, İstanbul 2000.

AZAMAT, Nihat, "*Çerkeşi Mustafa Efendi*", TDVİA, İstanbul 1993, c. 8.

BANDIRMALIZÂDE, Ahmed Münib, *Mir'âtü't-Turuk*, Dersaadet 1306.

Bursalı Mehmed Tahir, *Kibâr-ı Meşâyıh ve Ulemâdan On iki Zâtın Terâcim-i Ahvali*, İstanbul 1316.

Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri, (Tıpkıbasım)* haz. C. Kurnaz-M. Tatcı, Ankara 2000.

ERAYDIN, Selçuk, *Tasavvuf ve Tarikatler* İstanbul 1994.

HARİRÎZÂDE, Kemaleddin, *Tibyânü Vesâili'l-Hakayık fi Beyânı Selâsili't-Taraik*, Süleymaniye Ktp. İbrahim Ef. Bl. c. I-III, Nu: 430-432.

HÜSEYİN VASSÂF, Sefine-i Evliya, Süleymaniye Ktp. Yazma Bağışlar, c. 3-4, Nu: 2308.

, "*Hasan Ünsî Hazretleri*", Ceride-i Sûfîyye, c. III, Sayı 98.

, "*Hazret-i Nasûhî*", Ceride-i Sûfîyye, c. III, Sayı 88.

, "*Karabaş-ı Velî Hazretleri*", Ceride-i Sûfîyye, c. III, Sayı 86.

, "Şeyh Mustafa Mâ'nevî Hazretleri", Ceride-i Sûfîyye; c.III-Sayı 87

, *Kalâm-ı Azız*, (Derleyen İbrahim-i Hâs), M.Ü. İlahiyat Fak. Ktp. Yz. Nüsha (Tasnif dışı yazma).

HOCAZÂDE, Ahmed Hilmi, *Ziyâret-i Evliya*, İstanbul 1327.

İPEKTEN, Haluk ve Diğerleri, *Tezkirelere Göre Divan Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, Ankara 1988.

İstanbul Kütüphaneleri Türkçe Yazma Divanlar Katalogu, c. II, İstanbul, 1959.

KÂHYAOGLU, M. Bahâ, "*Aydınoğlu Dergâhı ve Mescidi*", İstanbul Ansiklopedisi, c. III, İstanbul 1960.

KARA, Kerim, "*Karabaş-ı Velî*", Osmanlılar Ansiklopedisi, İstanbul 1999, c. II.

KARABAŞ-I VELÎ Ali Efendi, *Hâza't-Ta'bîr-nâmeti'ş-Şerîfe*, Millî Ktp. (06),Yz. Nu. A-2368, vr. lb-5a.

, *Miyâr-ı Tarik Tercümesi*, haz. M. Tatcı, Ankara 1997. (Yayınlanmadı).

KERAMEDDİN EFENDİ, *Şemü's-Sûhub fî-Menâkıb-ı Pîr Fütûh*, Yazma.

KISSLING, Hans J., "*Şa'ban-ı Velî Ve Şa'banîlik*", çev. M. S. Tayşi, Bülten, Ocak-Nisan1995, ss. 26-32.

KOÇU, Reşat Ekrem, "*Ali Alâeddin Efendi, Karabaş Velî*", İstanbul Ansiklopedisi, c. II, İstanbul 1959.

, *İstanbul Ansiklopedisi*, c. I, İstanbul 1958,

KUT, Turgut, "*İstanbul Hankâhları Meşayîhı*", Journal Of Turkish Studies, Abdülbâkî Gölpınarlı Hatıra Sayısı, I, Harvard 1995

KÜRKÇÜOĞLU, Kemâl Edip, *Şeyh Muhammed Nasûhî*, İstanbul 1996.

Mecmua, Ankara Millî Ktp. Yz. Nu: A/2368, vr. 9a-10a.

Mecmua, Millî Ktp. A/476-101a-103a.

MEHMED SİRÂCEDDİN, *Mecma'-ı Şubara ve Tezkire-i Üdebâ*, haz. Mehmet Arslan, Sivas 1994.

MEHMED SÜREYYA, *Sicill-i Osmanî*, haz. Seyit Ali Kahraman, İstanbul 1996, c. 5.

MOLLAZÂDE ŞEYH SÜLEYMAN KÖSTENDİLİ, *Bahril'l-Velâye*, Berlin Ktp Nüshası,Nu: 1683.

MUSTAFA el-BEKRÎ, *Vird-i Seher*, Yazma.

MUSTAFA RÛMÎ, *Divan*, haz. M. Tatcı-A. Abdülkadiroğlu, Ankara 1998.

MUSTAFA SAFÂYÎ, *Tezkire-i Safâyî*, Süleymâniye Ktp., Esad Ef. Bl. Nu:2549-

MÜSTAKİMZÂDE SÜLEYMAN SADETTİN EFENDİ, *Mecelletü'n Nisâb*, Tıpkıbasım,Ank.2000

NAİL TUMAN, *Tuhfe-i Nailî*, haz. M. Tatcı-C. Kurnaz, Ankara 2001.

NİYAZÎ-İ MISRÎ, *Hatırat (Kelimât-ı Kudsiyye)*, Bursa Genel Kitaplığı, Orhan Gazi Bl. Nu: 690.

OĞUZ, Muhammed İhsan, Hazret-i Şa'bân-ı Velî ve Mustafa Çerkeşî, İst. 1993.

ÖZDAMAR, Mustafa, *Dersaâdet Dergâhları*, İst. 1994.

, *Ahmed Amiş Efendi*, İst. 1997.

ÖZTÜRK, Yaşar Nuri, *Kuşadalı İbrahim Halveti*, İstanbul 1994.

, *Muhammed Tevfik Bosnavî*, İstanbul 1981.

PAKALIN, Mehmet Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, İstanbul1983, c II.

SÂDIK VİCDANÎ, *Tomar-ı Turuk-ı Aliyye, Tarikatler ve Silsileleri*, haz. İrfan Gündüz, İstanbul 1995.

SAYAR, Ahmet Güner, *Ahmet Süheyl Ünver*, İstanbul 1994.

SENÂÎZÂDE Hasan Efendi, *Menâkıb-ı Şeyh Nasûhî-i Üsküdârî*, Süleymâniye Ktp. Hacı Mahmud Ef. Bl. Nu: 4573; Süleymâniye Ktp. İbrahim Efendi Bl., Nu: 430.

SERİN, Rahmi, *İslâm Tasavvufunda Halvetîlik ve Halvetîler*, İstanbul 1984.

ŞAPOLYO, Enver Behnan, *Mezhepler ve Tarikatler Tarihi*, İstanbul 1964.

ŞEMSEDDİN SAMİ, *Kâmûsü'l-Âlâm*, İstanbul 1306, c. 4.

ŞEYHÎ Mehmed Efendi, *Vekâyiü'l-Füdalâ*, haz. A. Özcan, İstanbul 1989, c. II-III.

TABÎBZÂDE Mehmet Şükrü, *Silsilenâme-i Turuk-ı Aliyye*, Hacı Selim Ağa Ktp. Hüdâ-yî Efendi Bl. Nu: 1098. ,

TATCI, Mustafa-ÇELTİK, H., *Türk Edebiyatında Tasavvufî Rüya Tabirnameleri*, Ankara 1995.

TÜRER, Osman, *Şeyh Muhammed Nazmî, Hayatı, Eserleri ve Hediyyetü'l-İhvânı*, AÜ-İF. Dr. Tezi, Ankara 1982.

Türkçe Yazma Divanlar Katalogu, İstanbul 1947.

ULUDAĞ, Süleyman, "*Halvetiyye*", TDVİA, İstanbul 1997, c. 15, ss. 393-395.

ÜNSÎ Hasan, *Divan-ı İlahiyat*, (Derleyen İbrahim-i Hâs), M.Ü. İlahiyat Fak. Ktp. Yz. Nüsha (Tasnif dışı yazma).

YILMAZ, Mustafa, *Mehmet Nasûhî, Hayatı-Eserleri ve Divançesinin Tenkitli Neşri*, YÖK Dokümantasyon Merkezi, Tez Nu: 61712.

TASAVVUF ÜZERİNE YAPILAN TEZLER III
ÖGKE AHMET YİĞİTBAŞI ŞEYH AHMED ŞEMSEDDÎN-İ MARMARAVÎ, HAYATI, ESERLERİ VE TASAVVUFÎ DÜŞÜNCELERİ

Bilal KEMİKLİ

TASAVVUF, YIL 2, S. 4 (EYLÜL 2000)

Prof. Dr. Mustafa TAHRALI'nın danışmanlığında Ahmet ÖGKE tarafından hazırlanan Doktora tezi, Halvetiyye tarîkatinin Ahmediyye kolunun müessisi olan ve Osmanlı Devleti'nin yükseliş döneminde yaşayan Yiğitbaşı Velî Ahmed Şemseddîn-i Marmaravî'nin (839 H./1435 M.-910 H./15O5 M.) hayâtı, eserleri ve tasavvufî görüşleri üzerinedir. VII+352 sayfa olan tezde, Yiğitbaşı Velî'nin kendi telif ettiği veya onun menâkıbını anlatan 19 eser, diğer müelliflere ait 232 eser ve 89 makale ile birlikte toplam 340 kaynağa müracaat edilmiştir.

Bir giriş ve iki ana bölümden oluşan tezin "Giriş" kısmında Marmaravî ile doğrudan ilgili belli başlı kaynaklar tanıtılıp değerlendirilmiştir. Burada, Yiğitbaşı Velî'nin kendi eserleriyle arşiv belgelerinden oluşan ana kaynaklar ile terâcim ve tabakat kitapları, menâkıbnâmeler ve makalelerden oluşan talî kaynakların bu çalışma için önemi ve değeri belirtilerek, varsa tenkit edilebilecek yönlerine dikkat çekilmeye çalışılmıştır.

İlk bölümde Ahmed Şemseddîn-i Marmaravî'nin hayâtı ve eserleri konu edilmiştir. Yiğitbaşı Velî'nin yaşadığı dönemin siyâsî ve ilmî durumu ile o dönemdeki tasavvufî akımlara genel bir bakışın ardından, Marmaravî'nin doğumu ve çocukluğundan başlayarak, tarîkate intisabı ve seyr u sülûku, irşad faaliyetleri, tarîkati ve silsilesi, hoca ve talebeleri, vefatı, tekke ve türbesi, menkıbe ve kerametleri anlatıldıktan sonra eserlerinin dil ve anlatım özellikleri verilip hepsinin şekil ve muhteva açısından ayrı ayrı tanıtımı yapılmıştır. Bu bölümün sonunda Yiğitbaşı Velî'ye fikren kaynaklık eden şahsiyetler ve eserleri de ayrıca ele alınmıştır.

Yiğitbaşı Velî'nin tasavvufî görüşlerinin konu edildiği ikinci bölümde ise onun saâdet ve şakâvet, tasavvuf ve tarîkat, hak ve bâtıl tarîkatler, irşad, mürşîd-i kâmil/şeyh, mürid, mürid-mürşîd ilişkileri tarikât adâbı, zikir ve usûl-i esmâ keramet, birbirleriyle

ilişkileri bakımından nefs, ruh, akıl, kalb ve beden, nefsin mertebeleri, ricâlü'1-gayb, şerîat-tarîkat-hakîkat-mârifet, zahir ve bâtın ilimleri, ilham ve hatır, rüya ve tâbirleri, rü'yetullah ve rü'yet-i enbiyâ, aşk ve muhabbet, Allah'ın zâtı, esması ve sıfatları ile hakîkat-i Muhammediyye konularındaki düşünceleri ortaya konmuştur.

Tezin özeti şu şekildedir:

1. Yiğitbaşı Velînin Hayatı ve Eserleri

Yiğitbaşı Velî; Osmanlı coğrafyasının en yaygın tarîkatlerinden biri olarak kabul edilen Halvetîliğin içerisinde orta-kol olarak bilinen Ahmediyye'nin müessisi olması bakımından tasavvuf ve tarîkatler târihi, telif ettiği manzum ve mensur eserleriyle de dînî-tasavvufî Türk edebiyatı içerisinde önemli bir mevkii hâiz mütefekkir bir mutasavvıftır. Hakkında iki ayrı anonim menâkıbnâme bulunması, onun halk muhayyilesinde önemli bir şahsiyet olarak tebellür ettiğinin göstergesi olarak kabul edilebilir. Bununla birlikte gerek terâcim ve tabakat kitaplarında, gerekse tasavvuf târihi ve edebiyatı ile ilgili kaynaklarda hak ettiği yeri tam manâsıyla elde ettiğini söylemek güçtür. Nitekim kendinden bahseden bu kabil kaynaklarda da çoğunlukla birbirinin tekrarı niteliğindeki bilgilere rastlanmaktadır. Kendi eserlerinden hareketle onun tefekkür dünyâsına ilişkin daha önce yapılmış herhangi bir çalışma da bulunmamaktadır.

XV. yy. mutasavvıfları içerisinde önemli bir şahsiyet olan Marmaravî, tasavvufun, gerek geniş halk kitleleri, gerekse ulemâ sınıfı ve yönetici kesiminde uygun yayılma zemini bulduğu ve tarîkatlerin Osmanlı topraklarında gündelik hayâtın her safhasında belirleyici rolünü hakkıyla yerine getirmekte olduğu bir dönemde yaşamıştır. Bu dönemde tasavvufun Sünnî ve Şiî-Bâtınî olmak üzere iki farklı yönüyle ciddî mânâda karşı karşıya kalınmış, iyice artan bâtınî karakterli cereyanlar karşısında, Anadolu'da haklı bir şöhrete ulaşmış olan Yiğitbaşı Velî İstanbul'a çağrılarak hangi tarîkatlerin hak, hangilerinin bâtıl olduklarını tesbit etmekle görevlendirilmiştir. Bu bakımdan daha sonraki dönemlerde, Özellikle XVI. ve XVII. yy.da belirgin bir şekilde kendini gösteren tasavvufî anlayış ve yaşantıda etkili olan politikalarda, en azından müşavir olarak rol almıştır.

Osmanlı Devleti'nin Saruhan Sancağı'nın Akhisar Kazâsı'na bağlı olan Marmara Köyünde 839 H./1435 M. senesinde doğan Yiğitbaşı Velî Ahmed Şemseddîn-i Marmaravî'nin babasının adı İsa'dır. "Gölmarmara" ve "Marmaracık" adıyla da bilinen bu köy, daha sonraları kaza olmuş, 1923'te bucak ve 1987'de de Manisa iline bağlı "Gölmarmara" adıyla ilçe olmuştur. Kaynaklarda doğduğu yere atfen "Marmaravî" veya

sancağına atfen "Sarubânî" nisbeleriyle zikredilen Yiğitbaşı Velî'nin çocukluk ve gençlik yılları Gölmarmara'da geçmiştir. Bu yıllarda muhtemelen önce babasından, sonra da yöredeki medreselerden ilim tahsîl etmiştir. Kendi de muhtemelen bir Halvetî şeyhi olan babası, onu daha sonra Uşak'ın Kabaklı Köyü'nde irşad faaliyeti yürüten Halvetî şeyhi Alâaddîn-i Uşşâkî'ye (V. 1485 M.) mânevi terbiye için göndermiştir. Alâaddîn-i Uşşâkî'den seyr u sülûkünü tamamladıktan sonra şeyhinin emriyle Manisa'ya halîfe olarak gönderilir. Önceleri çeşitli camilerde va'z u nasihatlerle halkı aydınlatan ve daha sonra şeyhinin âhirete irtihâliyle onun yerine seccâde-nişîn olan Yiğitbaşı Velî, Cumhuriyet'ten sonra "Adakale Mahallesi" adını alan, o zamanlar "Şeydi Hoca Mahallesi"'ismiyle anılan yerdeki mescid ve tekkesinde mürşid olarak faaliyetlerini sürdürmüştür.

Bir ara İstanbul meşâyihi arasında çıkan ihtilâfın çözümü için İstanbul'a çağrılmış ve şeyhler arasındaki meseleleri hâllederek şer'a muhalif birtakım tekkelerin tarikat eşyasına el koydurmuştur. Meşâyih arasındaki meselelere yiğitçe işaretlerde bulunduğu için kendine "Yiğitbaşı" unvânı verilmiştir. Bu olay hakkında kaynaklarda tafsilâtlı bilgi yok ise de onun "Câmiu'l-Esrâr" isimli manzumesinin "Fî Beyâni'l-Hak ve Beyânı Tarîki't-Tasavvuf ve'l-İhtirâz ani'l-İlhâdi'l-Muhtelife" bölümünde bu konuya atıflar bulunmaktadır. Yiğitbaşı Velî'nin, "Ahi şeyhliği" demek olan "Yiğitbaşılık" ile bir ilgisinin bulunup bulunmadığına dâir kaynaklarda herhangi bir bilgiye rastlanamamıştır.

Yiğitbaşı Velî'nin ne zaman doğup ne zaman vefat ettiği, yani hangi yıllar arasında yaşadığı hususu ihtilaflıdır. Hayâtından bahseden kaynakların büyük çoğunluğu, onun 839-910 H./1435-15O5 M. yılları arasında yaşadığını kaydetmektedir. Yiğitbaşı Velî hakkında çalışmalar yapan günümüz araştırmacıları da bu kaynaklardan hareketle aynı yılları onun yaşadığı dönem olarak aktarırlar. Ancak ortaya çıkan bâzı yeni kaynakların ve târihî olayların ışığında konuya bakıldığında, Yiğitbaşı Velî'nin, milâdî XV. asrın ikinci yansı ile XVI. asrın ilk yarısında yaşamış olabileceğini iddia edenler de vardır. Ne var ki buradaki çelişki, bâzı kaynaklarda Şemseddîn Ahmed et-Tavîl (V. 975 H./1567 M.) ile Ahmed Şemseddîn-i Marmaravî'nin birbirine karıştırılmasından ortaya çıkmaktadır.

Bir ara İstanbul'a gidip gelmesi dışında tüm tasavvufî terbiye ve irşad faaliyetlerini -1950'li yıllarda yıkılan ve günümüze sadece mescidinin mihrabı ulaşabilen- tekkesinde yürüten Ahmed Şemseddîn-i Marmaravî, vefatından sonra o zamanlar Seydi Hoca Mahallesi, bugün ise Adakale Mahallesi olarak anılan yerdeki tekkesinin bahçesine

defnolunmuştur. Bugün onun adına kurulan ve hâlen faal olan Yiğitbaşı Vakfı tarafından tekke arsasına orijinal mihrap korunarak sekizgen plânlı, güzel ve küçük bir mescid inşâ ettirilmiştir. Mezarı da üstü açık bırakılmak suretiyle tamir edilmiştir. Türbenin etrafı duvarla çevrilerek içten yeşil fayansla süslenmiştir. Cami ve kabir bugün pek çok kimse tarafından ziyaret edilmektedir. Dergâh haziresinde bugün 11 adet mezar bulunmaktadır. En eski tarihli olanı 1136 H., günümüze en yakın olanı ise 1328 H. yılına ait olan bu mezar taşlarının üzerindeki kitabelerden anlaşıldığına göre, burada medfun bulunanların çoğu ya Yiğitbaşı dergâhından veyahut da civar dergâhlardan olan dervişler veya onların eş ve çocuklarıdır.

Yiğitbaşı Velînin menâkıbını anlatan müstakil bir esere rastlanamamıştır. Halvetî menâkıbını anlatan Şeyh Nazmî Efendi'nin Hediyyetü 'l-İhvân'ı ve Hulvî Mehmed Efendi'nin Lemezât'ında da bu konuda herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak Marmaravî'nin bir mecmua hâlinde toplu olarak bulunan bâzı risalelerinin en sonunda onun menkîbe ve kerametlerinden bahseden birer ikişer sayfalık bilgilere rastlanmıştır. Bu risalelerden Atatürk Kitaplığı'nda bulunanı, Marmaravî'nin hayatıyla ilgili bâzı târihî bilgilere yer vermektedir. Diğerleri ise onun 8 adet kerametini anlatır.

Türkiye'nin 6 ayrı ilindeki 14 kütüphanede Yiğitbaşı Velî'nin toplam 14 eseri ve bunların 200'ü aşkın el yazması nüshası bulunmaktadır. Bu durum,onun eserlerinin geniş bir coğrafyaya yayılarak çokça okunmuş ve fikirlerinden istifâde edilmiş olabileceğini düşündürmektedir. Kütüphanelerin kayıtlarına bakılınca Marmaravî'nin 20 kadar eseri varmış gibi görünmesine karşın, bunlardan bir kısmı kütüphane katalog fişlerine 2-3 farklı isimle kaydedilmiştir. Mükerrer isimler çıkarılınca 14 eserinin olduğu anlaşılmaktadır. Yalnızca Mukaddimetü's-Sâliha[292] ve Hurde-i Tarikat[293] risaleleri yayınlanmış olan Ahmed Şemseddîn'in eserleri şunlardır: Câmiu'l-Esrâr, Risâle-i Tevhid, Mukaddimetü's-Sâliha, Keşfü'l-Esrâr, Ravzatü'l-Vâsılîn, İrfânü'l-Maârif (Risale fil-İrşâd ve't-Terbiye, Esrâr-ı İlâhî) Hurde-i Tarikât, Risâletü'l Hudâ Atvâr-Nâme-i Seb'a, Tabakâtü'l-Evliyâ, Risâle-i Makâlât-ı Şeyh Muhyiddîn-i Arabi, Ahvâlü'l-Ehrâr ve'l-Mukarrebin, Bahreyni'l-Aşk, Silsile-i Ehl-i Tarikat.

[292] Yrd. Doç. Dr. Mustafa Tatcı- Halil Çelik, Türk Edebiyatında Tasavvufî Rüya Tabirnâmeleri, Ankara,1995, ss.31-51

[293] Prof. Dr. Cemal KURNAZ- Yrd. Doç. Dr. Mustafa Tatcı- Halil Çelik, ' Türk Edebiyatında Mi'yar Geleneği İçinde Ahmed Şemseddîn Marmaravî'nin Hurde-i Tarîkat'i' (Mi'yar Geleneği-Marmaravî'nin Hurde-i Tarîkat'i) Tasavvuf, yıl 1, S.3, Ankara, Nisan-2000, ss. 43-63

Marmaravî'nin bu eserlerinin dışında kütüphane kayıtlarına göre müstakil bir esermiş gibi görünen 3 risalesi daha vardır. Ancak "Esile ve Ecvibe mine'l-Kelâm ve't-Tarika" adıyla kayıtlı risale "Ravzatü'l-Vâsılîn'in bir bölümüdür. "Ruh ve Nefs Hakkında Risale" adıyla kayıtlı bulunan, "Risâle-i Tevhîd"in sekizinci bölümünden ibarettir. "Zübdetü'l-Esrâr" ismiyle kaydedilmiş ve bazen de ismi açıkça belirtilmemiş olan risale ise "Ahvâlü'l-Ebrâr ve'l-Mukarrebîn'in aynısıdır. Yiğitbaşı Velînin "Fütüvvet-nâme" adını taşıyan herhangi bir eserine rastlanamadığı gibi, Marmaravî ve eserleri hakkında bilgi veren eski kaynaklarda da onun böyle bir eserinin bulunduğuna dâir herhangi bir bilgiye ulaşılamamıştır.

Ahmed Şemseddîn, risalelerini, kendinin büyük bir mürşid-i kâmil olduğunu isbat etmek için değil de şerîat, tarikat ve hakikatin neler olduğunu ortaya koymak gayesiyle yazdığını bildiriyor. Aynca Marmaravî, Tasavvuf yoluna dâir kalbine gelenleri kaleme aldığını, bunların bâzılarının derin mevzular içerdiğini, onları okuyanların şaşkınlığa düşmelerinden çekindiği için anlaşılıp hafızaya kaydedilmesi daha kolay olacak şekilde muhtasar risaleler de yazdığını ifâde etmektedir.

İrfânü'l-Maârif (Risale Fi'l-İrşâd ve Terbiye/Esrâr-i İlâhî) adlı risalenin ilk 11 beyti ile Câmiu'l-Esrâr'ın tamâmını manzum, diğer eserlerini ise nesir hâlinde yazan Yiğitbaşı Velî'nin eserlerinin tümü Türkçe'dir. Eserlerini halkın kullandığı dille yazmasının sebebi, o zamanlarda Arapça anlayacak kimselerin azalmış olması olarak gösterilir. Demek ki o, fikirlerinden çok sayıda insanın istifâde etmesini hedefleyerek Türkçe lisanıyla yazma yoluna gitmiştir. Risalelerinde oldukça sâde bir dili tercih eden Marmaravî'nin kullandığı kelimeler arasında, günümüz insanının bile anlayamayacağı sözcük yok denecek kadar azdır. Özellikle Farsça kelimelere çok az yer verilmiştir. Arapça kelimeler ise halk arasında iyice yaygınlaşmış, anlaşılabilir türdendir. Burada da onun 'anlaşılabilir olma' kaygısı ön plâna çıkmaktadır. Çünkü bâzı kaynaklarda, o devirde inanmayanların pek çoğunun, mezkûr kitapların yazılmasından sonra imân ettikleri kaydedilmektedir.

2. Yiğitbaşı Velî'nin Tasavvufî Görüşleri

Ahmed Şemseddîn-i Marmaravî'nin düşüncelerinin fikrî arka plânını kavrayabilmek amacıyla, tanıtımını yaptığımız Doktora tezinde konu edinilen kavramlar, ilk önce klâsik dönem tasavvuf edebiyatının temel eserleri ışığında ele alınarak ana hatlarıyla genel çerçevesi çizildikten sonra tasavvuf ilmindeki yeri ortaya koyulmuş ve daha sonra da Marmaravî'nin o konudaki düşünceleri işlenmiş; kimi kavramlar da

onun görüşleriyle klâsik eserlerin sunduğu bilgileri meczetmek suretiyle gerekli yerlerde mukayese yapılarak ortaya koyma yoluna gidilmiştir. Aynca Yiğitbaşı Velî üzerinde bariz bir şekilde tesiri görülen İbn Arabî'nin görüşleri ise, klâsik tasavvuf kaynaklarının yanı sıra Şeyh-i Ekber'in ve onun takipçisi sayılan belli başlı müelliflerin eserleri ışığında incelenmiş, böylece de Yiğitbaşı Velînin tefekkür dünyâsının derinliklerine ulaşmak hedeflenmiştir. öncülüğünü yaptığı fikrî konulardaki İşte bu düşüncelerden hareketle hem kelâmî, hem de tasavvufî yönü bulunan, dolayısıyla da tasavvufun pek çok klâsik eserinde kendine yer bulan saadet ve şakâvet konusuyla bu bölüme başlanıp, sonra da tasavvufun amelî esaslarına ve fikrî konularına geçilmiş, böylece bu çalışmanın düzenli bir plâna göre ortaya konulması sağlanmıştır.

2.1. Saâdet-Şakâvet

Tasavvufî konuların yanı sıra bâzı kelâmî bahislere de eserlerinde zaman zaman yer veren Yiğitbaşı Velî'nin bildirdiğine göre bütün kabiliyetleri bünyesinde barındırması bakımından her bir insana mü'min, kâfir, saîd ya da şakî demek ve eşyanın isimleriyle adlandırmak caiz olur. Ruhu bedene tevdi edilerek kendisine iyi veya kötü her türlü fiili icra edebilecek kabiliyet verilen ve dünyâ hayâtı yolculuğuna başlayan insanoğlunun saîd mi, yoksa şakî mi olacağı hususu henüz doğmadan önce bellidir. Zîra şakî veya saîd kimse, daha annesinin karnındayken şakî veya saîddir. Bununla birlikte her insan İslâm fıtratı üzerine doğar. Ancak daha sonra kabiliyetine göre saîd olan saîdliğini, şakî olan da şakîliğini yapar. Dünyâya geldikten sonra her insan, saadete veya şakâvete uygun düşen çeşitli davranışlar sergiler. Davranışın iyi veya kötü olması, ruhun veya nefsin üstün gelmesine bağlıdır. Zîrâ bedeni, ruhî kuvveler saadete, nefsânî kuvveler ise şakâvete sürüklemeye çalışırlar. Eğer beden üzerinde ruh etkin olursa, gönül aynasında çoğunlukla dost yüzü görünür ve kötü fiiller iyiye dönüşür. Fakat insan bedenini nefs kullanmaya başlarsa, bu kez gönül aynasında düşman yüzü görünür ve iyi davranışlar kötüye dönüşmeye başlar. Marmaravî, kişinin Allah'a kul oluşunun gereği olarak bedeniyle birtakım ibâdetleri yerine getirmesi ve helâl kazançtan yiyip içmesinin, giyinmesinin, onun mü'min olduğunun bir göstergesi sayılacağını; ancak bâzı nefsânî ve şeytanî dürtülerine (vesvese) uyup şer'a aykırı işler yapması netîcesinde de küfre düşebileceğini de ifâde etmektedir. Şâkîce bir yaşantı süren kimse, sonradan saîd hâle gelebilir mi? Ahmed Şemseddîn'e göre hem kötü ve hem de iyi fiillerde bulunan bir kişi, tevhid zikriyle

meşgul olursa o kişinin kötü huyları azalıp iyi davranışları artar. Zîra, "Darb-ı tevhîd evvelâ nefsin vücûdun hedm eder/Şerhinin vechinden ahlâk-ı zemâim gider." Böylece nefsânî huy ve davranışlar rûhânî fiillere dönüşerek şekâvetten saadete doğal yol alıNâbîlir. Bunun netîcesinde de nefs-i emmâreden başlayarak nefsânî özellikler yavaş yavaş terk edilip rûhânî hasletler kazanılarak nefsin mertebeleri bir bir aşılıp nefs-i kâmile mertebesine ulaşılır, ârif-i billâh ve ehlullâh olunur.

2.2. Tasavvuf ve Tarikat

Yiğitbaşı Velî, Allah'ın ahlakıyla ahlaklanmanın ittisâf mânâsına geldiğini ve ittisâftan muradın da tasavvuf olduğunu söyler. Bu durumda onun tercih ettiği tasavvuf tarifi, "Allah'ın ahlakıyla ahlaklanmak" şeklinde tebarüz etmektedir. Hurde-i Tarîkatte de tasavvufî muhitte oldukça yaygın olan "et-Tasavvufu küllühû edebun (Tasavvuf tamamiyle edebden ibarettir)" sözünü zikrederek tasavvufun âdaba âit yönünü ön plâna çıkarır. Nasıl ki İslâm beş temel üzerine bina edilmişse tasavvufun da aynı şekilde beş esâsının bulunduğunu belirten Ahmed Şemseddîn, bunları şöyle sayar: Az konuşmak, az yemek, az uyumak, uzlet ve devamlı zikir. Bu beş esas birbirleriyle müteselsilen ilişkilidir. Az yiyen ve lüzumsuz konuşmalardan sakınan kimseye hikmet verilir. Karnı aç olan fazla uyuyamaz ve seher vakti erken kalkıp zikirle meşgul olur. Uykusuzluk ve açlık, kişiyi başka insanların arasına karışmaktan alıkoyar; dolayısıyla uzlette kalır. Uzlette de konuşacak kimse ve yapacak pek bir iş bulamadığından, oturur; devamlı zikirle meşgul olur. Böylece kalbi saflaşır ve hikmetler zuhur etmeye başlar. Kalbi saflaşınca ismullah tecellî edip gönlüne, oradan da diline gelir. Devamlı zikir hâlinde bulununca da bu zikrin nuru kalbine nüfuz ederek muhabbetullah hâsıl olur. Bunun netîcesinde zikirden hiç ayrılamaz. Allah'a ulaşan yolların, yaratıkların nefesleri sayısınca olduğu sözünü hatırlatan Marmaravî, tasavvuf ve tarîkatin başlıca üç boyutundan söz eder: Bunlar tefekkür, havâtır ve esma ile ta'birâttır. **Tefekkür Tarîki:** Derviş zikre sarılıp günden güne her türlü fiilini tefekkür ederken fikrini şer'î fetvaya aykırı bulursa hemen pişmanlıkla istiğfar etmesi; **Havâtır Tarîki:** Derviş zikre sarılıp günden güne kendine gelen her türlü hatırını kontrol ederken hâtırasını apaçık nehy edilmiş şeyler olarak, yâni şer'a aykırı bulursa hemen pişmanlıkla istiğfar etmesi; **Esma Tarîki** ise; Lâ ilahe illallâh /Allâh / Hû / Hak / Hayy / Kayyûm ve Kabbâr'dan oluşan yedi esmanın kalpte devama ermesi ve sâlikin bu yedi ismi tâbir etmesidir.

2.3. Hak ve Bâtıl Tarîkatler

Yiğitbaşı Velî'ye göre tasavvuf yolunu gerçek mânâda ancak hâl ehli olanlar anlayabilir. Zîra tasavvufî hikmetler yoruma oldukça müsait birtakım sembol, mecaz ve farklı ifâdelerle dile getirildiğinden her yöne çekilebilmektedir. Bu sebeple gerçek meşâyihin nasihatlerini dinlemeyenler, nereye çekilirlerse oraya giderler. O hâlde ya bu işi tam anlamak, ya da anlaşılmıyorsa en azından aleyhinde ileri geri konuşup inkâr etmemek gerekmektedir. Çünkü işin iç yüzünü bilmeden bu yola dalanlar, çok çeşitli yanlışlara kapılmışlar ve bir daha da bir türlü hak yolu bulamamışlardır. Zâten tarîkatler arasındaki ihtilâfların temel nedeni de budur. Ahmed Şemseddîn-i Marmaravî, sekiz kısma ayırdığı bâtıl tarîkatlerin hususiyetlerini sıralar: Ona göre Hurûfîler, 'insana mânâ harfinin bileşimi, onun konuşmasına da Allah kelâmı' demekle apaçık bir sapıklığa düşmüşlerdir. Bunlar arifiz diye ortalıkta dolaşıp dururlar; ama yanlış yolda olduklarının farkında bile değillerdir. Çünkü hiçbir kimse fenaya ermeden irfana ulaşamaz; hâli olmayan da ilhâda dalmış demektir. Başka bir grup da insana kulluk etmekle Cenâb-ı Hakk'a şirk koşmuş ve onun suretini mâbud edinmiştir. Bu kimseler, zahir ve bâtın suretlerin, bütün mânânın tezahürü olduğunu bilmeyip surete tapar olmuşlardır. Ayrıca bu işe ehil olan gerçek velînin kim olduğunu da bilmeyerek cehaleti tercih etmişlerdir. Marmaravî'nin Vücûdî mezhebi olarak adlandırdığı güruhtan olanlar, bütün varlığın vücûdunun Cenâb-ı Hakk'ın vücûdu olduğunu iddiâ ederek ilhâda düşmüşlerdir. Şeytanın tuzağına düşüp emmâreden bir adım ileri gidemedikleri hâlde tevhîdi buldukları zehabına kapılmışlardır. Bu tâbirden, tasavvuf düşüncesindeki vahdet-i vücûd görüşünü benimseyenlerin değil de felsefî anlamdaki Panteistlerin kastedildiği anlaşılmaktadır. Bâzı şahısların da şeyh sülâlesinden geldikleri için başkaları tarafından tıpkı atası gibi mübarek bir velî yerine konulduğuna dikkat çeken Yiğitbaşı Velî, şeyh oğlu olmanın ne avantaj, ne de dezavantaj olabileceğini; ilm-i ledünden haber verebilme seviyesine gelebildikten sonra herkesin mürşid olabileceğini söylemektedir. Birtakım kimseler de bu yolun hakîkî mânâda ehlinin kalmadığını iddia ederek vefat etmiş tarikat büyüklerinin mezarlarını ve giysilerini kutsal sayıp onların kabirlerinin tozunu-toprağını kendilerine adetâ mürşid edinmişlerdir. Marmaravî'ye göre gerçi mezara ziyarette bulunup duâ etmek caizdir; ama bu tür ziyaretlerde kalp hastalıklarına deva bulunmaz. Bâzı kimseler de mehdinin veya kutbun ne demek olduğunu bile bilmekten âciz oldukları hâlde mehdîlik iddiasıyla ortaya çıkıp kutubluk dâvası gütmeye kalkışmaktadırlar. Ayrıca sûfîlere hor bakıp onları mülhid sayan bâzı kişiler var ise de bunlar ehl-i sünnet ve'l-cemâattendirler ve kötü niyet beslemeksizin Allah'a itaat ederlerse onun sevgili kullan arasına dâhil olabilirler.

2.4. İrşad, Mürşid-i Kâmil / Şeyh

Ahmed Şemseddîn-i Marmaravî mürşidi; müridi irşad ederek ona menzil ve merâtib kat ettiren, Cenâb-ı Hakk'ın mübarek bir kulu olarak tanımlar. Bu mürşid, tasavvuf yoluna giren sâliki zahiren irşad ettiği gibi bâtınen de onun vücûdunu her türlü kötü davranışlardan uzak tutmasına yardımcı olur. Aslında bu mürşidin kendisi de kâmil bir üstadın elinde yetişmiştir. Bu irşad halkası, birbirini peş peşe takip eden bir silsile ile evliyanın serveri Hz. Ali ve Hz. Ebû Bekir'e, ondan da Hz. Muhammed (s.a.v.)'e ulaşmaktadır. Marmaravî'ye göre mürşîdsiz tarîkatte kolay kolay mesafe alınamaz. Mürid, tarikat nuruna lâyık olabilmek için tek başına yüz yıl riyazet ve mücâhede çekse, yine de mürşid-i kâmilin bir saatlik sohbetinde elde edeceği feyzi alamaz. Ancak nadiren Allahü Teâlâ, fazl u keremiyle bir kula irşad kılabilir ve onu şeyhsiz marifete eriştirebilir. Marmaravî, irşadı, zahir irşadı ve bâtın irşadı olmak üzere başlıca iki kısma ayırır: "İrşad dedikleri iki kısımdır: Bir kısım, irşâd-ı zahirîdir. Ol şerîattir; ulemâ-i zahire mahsûsdur; avâmm-ı nâs içindir. İkinci kısım, irşâd-ı bâtındır. Ol tarikat içindir ve ma'rifet için ve hakikat içindir. Eşyanın hâricinde misâl-i zahirî ve bâtını vardır."

2.5. Mürid

Yiğitbaşı Velî, tarikat ehli bir mürîd için on özellik sayar: Birincisi sağlam bir gönülle Allah'ı taleb etmektir. İkincisi sohbettir ki tarîkatte vuslata ermiş bir mürşîd-i kâmil ile sohbet kılınır. Üçüncüsü yol arkadaşı mesabesindeki şeyhi seven (muhib) bir mürid olmaktır. Bu sevgi, ihlâs ve tam irâdeyle gerçekleşir. Dördüncüsü şeyhe itaatkâr olmaktır. Mesafe kat edebilmek için mürşidin izni ve onayı olmaksızın hiçbir işe kalkışmamak lâzımdır. Beşincisi terk-i dünyâdır. Şeyhin işaretine uygun olarak dünyalıkların ihtiyaç fazlasını bırakmaktır. Zira ihtiyaç fazlası dünyalıklar vuslata engeldir. Altıncısı Cenâb-ı Hak'tan korkmaktır. Mürid muttaki olmalıdır. Yâni sözü doğru, özü doğru, işi doğru, helâl lokma yiyen bir kimse olmalıdır. Yedincisi hayır söz dahi olsa, az konuşmaktır. Zîra çok konuşmak marifet nurunu söndürerek müridi yolundan alıkoyar. Sekizincisi az yemektir. Az yiyen mürid, hafif ve atik olur; çabuk yol alır. Çok yemek yakın nurunu söndürür; insanı yarı yolda karanlıkta bırakır. Dokuzuncusu az uyumaktır. Müridin yolunda uyanık kalabilmesi için zaruret dışında az uyumaya alışmalıdır. Uykuyu defetmek, gönülden her türlü kaygıyı giderir ve gözden perdeyi kaldırır. Onuncusu uzlettir. Halka karışmak müridin manevî sermâyesini tüketir; onu aldatır. Bu on esas, tarikat ehli bir müridin riâyet etmesi gereken amellerdir. Bu esaslara tamamıyla uyabilen kimseye hakikat kapılan açılır ve tarîkatte mesafe kat eder.

2.6. Tarikat Âdabı

Ahmed Şemseddîn, bir müridin seyr u sülük denilen manevî yolculuğunu tamamlayabilmesi için tarikat âdabına uymasını şart görür. Bu bâbdan olmak üzere o, tasavvuf muhitlerinde oldukça yaygın olan şu sözü nakleder: "et-Tasavvufu küllühû edebün: Tasavvuf tamamıyla, edepten ibarettir." Tarîkate ilk girişten başlayarak müridin bireysel ve sosyal ilişkilerindeki davranış biçimi, gördüğü rüyalar, tekkedeki gündelik hayâtı, evrâd ve ezkân, tarikat elbisesi ve hırka giyme ile seyahat esnasında uyulması gereken kuralları içine alan; kısacası müridin günlük yaşantısının her ânını kapsayan bu âdab ve erkân, onun kemâle erebilmesi için lüzumlu kaideler manzumesidir.

2.7. Zikir ve Usûl-i Esma

Halvetiyye tarîkatinde darb-ı esma veya usûl-i esma adı verilen "Allah'ın ye di ismini zikretmek" esastır. Bu isimler: Lâ ilahe illallâh /Allâh / Hu / Hak / Hayy / Kayyûm ve Kahhârdır. Halvetiyye'nin Ahmediyye kolunun müessisi Ahmed Şemseddîn-i Marmaravî ise bu 7 isme 5 isim daha eklemiştir.Bunlar: Vehhâb / Fettâh / Vâhid / Ahad ve Sameddir. Bu 12 isimle zikreden Rûşeniyye, Gülşeniyye, Demirtâşiyye gibi başka Halvetiyye kolları da mevcuttur. Allahü Teâlâ'nın bu isimleri, halka hâlinde oturularak ve hafif sallanarak icra edilir. Vücûdun bu şekilde hafifçe hareket etmesi, mâsivâdan sıyrılmak için bir vesile olarak kabul edilir. Müridin kalbine iyi ve kötü ne telkin edilirse onun neticesinin elde edileceğini söyleyen Marmaravî telkîn edilen zikrin bir meyvesi olarak kötü huyların giderilip güzel hasletlerin kazanılacağını vurgulamak tadır. Ancak bu telkin sırasında talibin kalbinde muhabbet ateşinin doğması ve tarîkate tam inanması gerekmektedir. Zira muhabbet ile yapılan zikir hiç sona ermez; zikir ile hâsıl olan muhabbet de hiç bitmez. Zikirdeki üns ve muhabbetin tadına varabilmek için de gafletin ve zikirden uzak kalmanın sıkıntısını derinden hissetmek gerekmektedir. Esâsında zikir, gafletten uzak kalmaktan ibarettir. Gafleti ortadan kaldıran kimse sükût da etse zikir halindedir.

2.8. Keramet

Yiğitbaşı Velî, ehl-i sünnet kelâmcılarının yaptığı gibi, keramet ile mucize hakkındaki görüşlerini beraberce açıklamayı tercih etmiştir. Onun kendine has üslubuyla "Mu'cizât-ı insân, kerâmât-t evliya haktır." Ona göre mucize ve keramet, mahlûk olan kulun, hâlık olan Allahü Teâlâ'nın kudretine mazhar olması neticesinde gerçekleşir. Eğer bir kul bu kudrete mazhar olursa ondan harikulade işler zuhur eder; peygamberlerden zuhur edenlerine mucize, velîlerden zuhur edenlerine de keramet adı verilir. Peygamberlerden zuhur eden harikulade olayların evliyadan da zuhurları mümkün olanlarına mu'cizât-ı âmm, mümkün olmayanlarına ise (vahiy gelmesi ve kitap

indirilmesi gibi) mu'cizât-ı hâss denir. Evliyadan zuhur eden birtakım olağan üstü hâdiselerin şeytandan ve istidrac ehli kimselerden zuhur etmesi mümkün olanlarına kerâmât-ı âmm, mümkün olmayanlarına ise (kalbi zikir gibi) kerâmât-ı hâss İsmi verilir. Burada Marmaravî'nin, kerameti, yerine göre mucizenin, yerine göre de istidrâcın bir bölümü saymak suretiyle biraz farklı bir tasnife gittiği görülmektedir. Ona göre keramet, olağan üstü bir vakıa olmak bakımından mucize ve istidrac ile temelde aynı özelliklere sahiptir. Hem peygamberlerden ve hem de velî kullardan sâdır olması mümkün olan harikulade hâllere genel mânâda mucize (mu'cizât-ı hâss/âmm), hem sâlih/velî kullardan ve hem de sâlih amel sahibi olmayanlardan zuhur edebilen olağan üstü olaylara da keramet (kerâmât-ı hâss/âmm) denebilmektedir. Esasen kerametler nûrânî perdelerden biridir. Zira sâlik, kerâmetleriyle şevklenir veya ona bağlı kalır. Bağlı kalması durumu, onun daha yüce makamlara ulaşmasına engel olur. Zâten bu sebeple ona hayz-ı rical demişlerdir. Nasıl ki hayz, kadınları birtakım amelleri yapmaktan alıkoyuyorsa; keramet de aynı şekilde sâliki ileri makamlara ulaşmaktan alıkoyar. Bundan dolayı mürşîdler, dervişleri kerametlere meyletmekten, kerametlerle ve onların sebepleriyle meşgul olmaktan uzak tutmalıdır. Esâsında bir sâlikin mertebesi yükseldiği hâlde, herhangi bir keramet gösterip göstermemesinin kemâle ermiş kimseler katında hiçbir önemi ve değeri yoktur. Çünkü keramet sâlikin zâtıyla ilgili bir husus olmayıp belki esmâullâhın bir gereğidir. Hâl böyle olunca keramet görünümünde beliren pek çok ahvâl, aslında nefse galebe çalmanın ve bazı riyâzetlerin neticesi olabilir. İşte hicaba mâruz kalmış sâlik bunu keramete hamledip aldaNâbîlir. Şu hâlde kerâmetin vuku bulmaması, vuku bulmasından evlâdır. Ancak kâmil kimselerden zuhur etmesi doğru ve muteberdir. Zîra onların keramet izhâr etmesi gerektir ki velayet sahibi oldukları bilinsin. Böylece tâliblere kabiliyetlerine göre velilik izhâr edebilir; bu yüzden de sâliklerin gözlerinden perdeler kalkabilir ve kalpleri ilâhî muhabbet nuruyla dolup Hak'tan yana cezbedilmiş olabilir.

2.9. Birbiriyle İlişkileri Bakımından Ne/s, Ruh, Akıl, Kalp ve Beden

Yiğitbaşı Velî, Cenâb-ı Hakk'ın dem'i yarattıktan sonra ona cüzi irâde, nefs, ruh ve beden verip içinden geçirdiği şeylerin bilfiil gerçekleşebileceği bir ortamı hazırlayarak onu imtihan etmek için yeryüzüne gönderdiğini söylemektedir. Riyazet sayesinde temizlenen nefsin; ruhlar alemindeki suretlerin üzerinde nakşolup herkesin ruhunun mertebesi kadar ondan pay alacağı pırıl pırıl bir ayna gibi olacağını söyleyen Marmaravî'ye göre ruhlar farklı farklıdır. Her ruhun bir makamı, her makamın da bir hâli ve mertebesi vardır. Yapısı gereği kendinden sâdır olan kötü fiil ve davranışlar ile

yerilmiş ahlâk nedeniyle insan nefsi şakidir; iyi fiil ve davranışlar ile övülmüş/güzel ahlâk sebebiyle de insan ruhu saîddir. Nefs ve ruhun vücûdu birdir ve buna bâtın-ı insâniyye denir. Beden ise ruh ve nefs için güç sahibi bir âlet konumundadır. Bu beden âletini nefs kullanırsa ruha karşı üstünlük sağlar ve onun sıfatlarından bâzısını kendine uydurarak insanı saîd veya şakî durumuna düşürür. Ancak bedeni insanlık sıfatı hâkimiyetine alırsa ruhla nefs birbirine üstünlük sağlayamaz. Zîra insaniyet, ruhun ve nefsin dîne uygun yönlerini alıp ona göre harekete geçer. İnsan, hayrı ve şerri, akıl sayesinde idrâk eder; ne söylediğini ve ne yaptığını onunla bilir. Akıl, insan ruhunu sürekli yönlendirmeye çalışır. Ruh ona tâbi oldukça akıl onu geri reddeder ve ruh eski makamına döner. Nihayet akıl ruhtan sayısız iyi ameller, kerametler ve alâmetler görüp ruha tâbi olarak onun emrine girer. Böylece akıl, karanlık, kirli, paslı dünyâsından kurtulup kalp âlemine hâkim olur ve nefsi etkisi altına alıp nefsânî dürtüleri kalpten uzaklaştırır. Nitekim akıl, kalpte bulunan ve kişinin hak ile bâtılı ayırt etmesine yarayan bir nur olarak değerlendirilmiştir. Kalbin de iki yüzü vardır: Bir yüzü insanın sol böğründeki yüreğe müteallik olduğundan sadr denmiştir ki çoğu şeytanî havâtır buradan girer. Kalbin bu yüzünde zulmânî perdeler (hicâbât) vardır. Diğer yüzü Hazret-i Hakk'a müteveccihtir ki bu nedenle kalp denmiştir. İlâhî feyz bu yüzden gelir. Kalbin bu yüzünde de sayısız nûrânî perde vardır.

2.10. Nefsin Mertebeleri

Marmaravî, insanoğlunun cüz'iyât îtibâriyle sonsuz atvârdan oluştuğunu, ancak genel olarak yedi tavr üzere bulunduğunu söyler. Tasavvuf yolunun yolcusu (sâlik), bu yedi tavırdan her birinde fena bulup geçmedikçe maksûduna ulaşamaz. Bu da nefs tezkiyesi ile gerçekleşebilir. Zira tezkiye-i nefs, seyr u sülük için en başta gelen husustur. Sâlik, ilk önce kendi nefsini düzeltmeden başka bir şeyle meşgul olursa sülûkünü tamamlayamaz. Nefs, tabiatı gereği kötülük ve çirkinliklerden kolay kolay vazgeçmez. Bir yandan düzelir; bir yandan da tekrar bozulur. Ondan ne zaman, ne gibi bir kötülük sâdır olacağı hiç belli olmaz. Zâten "düşmanların en tehlikelisi, en gizli olanıdır" sözü muvacehesince, nefsin de hilesinin ne zaman ortaya çıkacağı bilinmediğinden ona hiç güvenilmemelidir. Hem nefs ve hem de ruhun, ulvî veya süfli adını alabileceği gibi; genellikle ulvî hasletlerin kaynağına ruh, süfli özelliklerin kaynağına da nefs denmekle birlikte, bunların zamanla değişkenlik arz edebilir. Yâni genellikle kötüden iyiye doğru bir yükseliş veya zaman zaman da iyiden kötüye doğru bir alçalma olabilir. Bu durumda nefs ve rûh; emmâre, levvâme, mülheme, mutmainne, râzıye, marzıyye ve kâmile (safiye) gibi isimlerle yerine/makamına göre adlandırılır.

2.11. Ricâlü'l-Gayb

Allâhü Teâlâ, dünyânın cismânî düzenini sağlamak için bâzı insanların birtakım görevler üstlenmesini dilediği gibi, âlemdeki manevî ve rûhânî intizâmın korunması, hayırların temini, kötülüklerin giderilmesi için de sevdiği bâzı kullarını görevlendirmiştir. Herkes tarafından kolayca tanınmadıkları veya gizli olan hakikatlere ve sırlara vâkıf oldukları için ricâlü'1-gayb adı verilen bu seçkin kişilerin kendi aralarında bir hiyerarşi vardır. Ahmed Şemseddîn-i Marmaravî ricâlü'l-gayb ile ilgili görüşlerini, biri diğerinin şerhi niteliğînde olan Tabakâtü'l-Evlîyâ isimli müstakil iki risalesinde ortaya koymuştur. İlk bakışta ismi, tasavvuf büyüklerinin hayatlarından, menkıbe ve kerametlerinden bahseden bir risale olduğunu çağrıştırmakta ise de bu eserlerde, ricâlü'1-gayb ile ilgili bâzı kavramların anlatımından başka bir bilgi yoktur: Ricâlü'1-gayb konusu çerçevesinde değerlendirilebilecek belli başlı kavramlara yer verilmiş; birinde bunlara kısaca temas edilmiş, öbüründe ise bunlar açıklanmıştır. Marmaravî'nin bizzat belirttiğine göre bu açıklamaları, Muhyiddin ibn Arabi'nin Fütûhât-ı Mekkiyye adlı eserindeki beyanlarını esas alarak yapmıştır. Ayrıca birincinin şerhi niteliğindeki ikinci Tabakâtü'l-Evliyâ'da sık sık Muhyiddin ibn Arabi'nin sözlerinden ve onun Fütûhât-ı Mekkiyye adlı eserinden isim zikredilmek suretiyle örnekler verilmektedir. Esâsında bu risale, Fütûhât'ın ricâlü'1-gayb ile ilgili kısımlarının tercüme ve kısa şerhi niteliğindedir. Eserde kavramsal olarak işlenen bu gayb erenleri şunlardır: Aktâb, gavs, imâmân, evtâd, evrâ, efrâd, ebdâl, büdelâ, rukabâ, nükabâ, nücebâ, ümenâ, sulehâ, ahyâr, recebiyyûn, havâriyyûn, ilâhiyyûn, müslimûn, mustafiyyûn, ricâlü'1-gayb, ricâlü'l-fevt, ricâlü'l-feth, ricâlü'l-maâricü'l-ulâ, ricâlü't-tahte's-süflâ, ricâlü'l-gânî billâh, ricâlü'1-ayn, ricâhu'l-cinân, ricâlü eyyâmi's-sitte ve hatim.

2.14. İlham ve Hâtır

Marmaravî, sâlikin devamlı surette bâtınını temiz tutup hâtırına temiz şeylerin gelmesi hususunda titizlik göstermesi gerektiğini, bunun bir ürünü olarak da ilhamın gerçekleşeceğini belirtir. Burada hatır ile ilham arasında doğrudan bir bağlantı ve etkileşim göze çarpmaktadır: Allâhü Teâlâ, her insan için birer şeytan, her kişinin sadrında da ins ve cinden mürekkeb birer hannâs[294] yaratmıştır. İnsanın illeti Zât'a, cinnin illeti Celâl ismine ve şeytanın illeti de Mudili ismine müteallikti r, işte, her kişinin

[294] Hannâs: Geri çekilip büzülerek veya sinerek fırsat bulunca kişiye vesvese vermek için dönüp gelen. Sinsi şeytan. Besmeleyi işitince kaçan, gaflete dalınca musallat olan şeytan.

şeytanı o şahsın sadrında bulunan hannâsına fısıldar. Eğer hannâs fısıldanan işi kabul ederse gönlüne ilham olunur, hatırına gelir; eğer o kişi o işi ister ve Hâlık da yaratıverir ise işler; yaratmazsa işlemez. Şeytanın fısıldadığı o işler tabiatıyla şer'a muhalif söz ve fiillerdir. Sâlikin hannâsı, nefsinin ve kalbinin ancak bir mürşid-i kâmil terbiyesinden geçmesiyle ıslah olabilir. Kâmil bir mürşide ittibâ olmaksızın gelen ilhamdan bir hayır çıkmaz.

2.15. Rüya ve Tâbirleri

Yiğitbaşı Velînin bildirdiğine göre insanın cüzi iradesiyle dilediği şeyler bâtınında görünür. Rüya, düş ve vakıa adları verilen bu görüntülerle insanoğlu aslında imtihan edilmektedir. İnsanın rüyasında gördüğü suretler, bu sınamanın Hak'tan görünen işaretleri olup, Cenâb-ı Hak, kulun kabiliyetlerinin hangisinin fiiliyata dönüşeceğini bildirmek için bunları gösterir. Bu nedenle herkes, fiilinin kendini fesada mı, yoksa salâha mı götüreceğini anlayabilmek için rüyâlarının mânâlarını bilmelidir. Marmaravî'ye göre vakıa, hâl gözünü yummak, uyku ile uyanıklık arasında bulunmak veya bir görüşe göre sâdece uyanık bulunmak durumlarında gerçekleşir. Bâtında düş görerek hâle, mükâlemeye ve ilhama eren kimseye râî denir. Râîye vakıada ve hâlde mahlûk suretleri birer misaldir. Her insan, bütün yaratıkların sıfatlarını bünyesinde bulundurur. Dolayısıyla râî kendi cismini eşyadan hangi şeyin sıfatıyla muttasıf kılarsa, rüyasında da o şeyin. benzeri bir suret görür. İşte rüyalar da bu suretlere göre, şu şu sıfatlarla muttasıf olmuşsun, diye yorumlanır. Bir başka deyişle insan, içindeki mânevi yolculuğu (sefer) ne yöne ise vakıada da ona göre suret görür ki bu vakıa, o yolculuğun ahvâlini bildirmektedir. Râînin gördüğü her düş, onun seyr u sülük ahvâlini açıklayıcı ipuçlarını içinde taşır. Her gönlün sıfatı kâinattaki tüm cinslerin sıfatları gibi olduğundan, râînin her gördüğü vakıa da kendi gönlünün şerhleri demektir.

2.16. Rü'yetullâh ve Rü'yet-i Enbiyâ

Yiğitbaşı Velî Ahmed Şemseddîn-i Marmaravî, hem vakıada ve hem de hâlde tecelliyâtın, rü'yetullâhın ve rü'yet-i enbiyânın hak olduğu görüşündedir. Ona göre bunların hak oluşu âyet, hadis, sünnet ve icmâ-i ümmet ile sabittir. Cenâb-ı Hakk'ın sıfatlanın bilmek ve O'nun bu sıfatlan sayesinde rü'yetin gerçekleşmesi, hâlde mümkün; vakıada vâcib; âhiret hayâtında da mümkündür. Rü'yetullâhın ve rü'yet-i enbiyânın gerçekleştiği vakıalara vâkıât-ı hâss adı verilir. Tecelli-yâtı, rü'yetullâhı ve rü'yet-i enbiyâyı te'vil ederek bilebilmek, ancak tevhîd-i manevî sayesinde mümkündür. Tevhid ve usûl-i esma zikrinden bir an bile ayrılmayan kimsenin gönlü, keyfiyetsiz ve kemiyetsiz olarak hâlen rü'yetin gerçekleştiği bir ayna olur. Eğer sâlikin vücûdu,

defalarca fenaya ve bakaya ererse latif bir ayna gibi olur ki o zaman Hak ile aşinalık, rü'yetullâh ve rü'yet-i enbiyâ ile âşinâlık mümkün hâle gelir.

2.17. Aşk ve Muhabbet

Yiğitbaşı Velî'nin aşk tarifi şöyledir: Zât-ı Bârî gizli bir hazîne (kenz-i mahft) iken kendinin bilinip tanınmasını arzuladığı sevgiye aşk-ı hakîkî ve aşk-ı ezelî denir, yedi mertebeyi usûl-i esma üzere bir bir aşan sâlik, ahlâk-ı hamîdelerin en yücelerine ulaşır. Bundan sonra ona zahir olan ve bahreyn-i aşk (iki aşk denizi) denilen hazîneler ona açılarak sâlikin vücûdu taalluk-i zâta takat getirmeye lâyık olur. Taalluk-i zâttan sonra âşığa aşk-ı muhit (kuşatıcı aşk) kuvvet verir. Bu mertebeye kadarki aşklar ise bunun yanında bir damla ya da bir ırmak büyüklüğün-dedir; oysa bundan sonra o aşk damlaları, ırmakları ve denizleri bu aşk-ı muhîtte mahv ve gark olur. zikir ve usûl-i esmaya devam etmek sayesinde aşk ve muhabbete ilk adım anlatılmaktadır. Zira tevhid zikri, mecâzî aşkı hakikiye çevirir. Bunun için de riyazet ve mücâhede gerekmektedir. Çünkü zikre devamla zikrin nuru sâlikin göğsüne inip kalbine yerleşir. Böylece muhabbet hâsıl olur; zikre daha çok sarılır. Zîra Hakk'a âşık olan onun aşkıyla yanıp tutuşur ve kişi sevdiğini çokça anar.

2.18. Allah 'm Zâtı, Esması ve Sıfatları

Marmaravî'ye göre Zât-ı Bârî vardır ve birdir; ezelî ve ebedîdir; hakîkîdir ve gizli bir hazînedir; varlığının başlangıcı ve sonu yoktur. Onun tamâmı kadîm pek çok sıfatları olup, bâzı sıfatlarının zuhurları da kadîmdir. Allah'ın sıfatlan, zâtının ne aynı ve ne de gayrı olup, bu sıfatlar aracılığıyla rü'yetin vâki olması mümkündür. Zâtın ismi (ism-i Zât) ikidir: Biri, bütün hayırlara/iyiliklere/güzelliklere cami olan "hû", diğeri de -hayır/iyi/güzel veya şer/kötü/çirkin- her şeye cami' olan ism-i a'zam, yâni "Allah " lafzıdır. Bâzı esma hayrın, bâzı esma da şerrin illetleridir; Mudili ve Hâdî gibi. Zât-ı Bârî'nin bâzı sıfatları yine zâta {Azîm gibi), bâzıları ef'âle {Hâlık gibi) ve bâzıları da sırra mahsustur (Vedûd gibi). Aynı zamanda esma münâsebetiyle bunlar, hem Zât'a ve hem de sıfatlara mahsus olmakla birlikte bütün Sıfatlar mânâda yine Zât'ın olup, bâzı esma bâzı esmayı câmi'dir.

2.19. Varlık ve Mertebeleri

(Vâcibü'l-Vücûd / Mümkinü'l-Vücûd ve Merâtib-i Vücûd)

Yiğitbaşı Velînin varlık görüşü, Allâhü Teâlâ'nın dışındaki mahlûkatta hakîkî mânâda bir varlık (vücûd) görmeyen, onları mecazen var kabul eden (mevcûd) ve bu varlıkların kademe kademe bâzı varoluş aşamalarından (merâtib-i vücûd) geçerek oluşumlarını tamamladıklarını öne süren bir anlayış temeline dayanmaktadır. Ona göre

Allâhü Teâlâ birdir, ama birliği sayılarla ölçülen birler gibi değildir; kadîmdir, ama bir şeye nisbetle mukaddem olan kadîmler gibi değildir; evveldir, ama evveline bir başlangıç noktası olan evveller gibi değildir; âhirdir, ama âhirine bir son nokta olan âhirler gibi değildir. O'nun vücûdu vâcibdir ve O'ndan başka bir Vâcibü'l-Vücûd daha yoktur. Bütün mahlûkâtın (mümkinü'l-vücûd) yaratıcısıdır; O'ndan başka bir yaratıcı yoktur. Şu anda yine yaratıp durmaktadır. Vücûd-i Hakîkî'nin bir ve onun da Allâhü Teâlâ'ya mahsus olduğu; O'nun Bâkî, mevcudatın ise vücûd-i hayâl olduğu ve hiçbir gerçekliklerinin bulunmadığı hususu, ancak seyr fillâh makamında kavraNâbîlir. Zât, vücûd ve sıfat tâbirleri mahlûklarda da kullanılmakla birlikte mahlûkâtın başlangıcı ve sonu vardır; zâtları mecazîdir ve cevherdir; vücudları birden çoktur ve vâcib değil, mümkindir; sıfatlan da arazdır; değişim ve başkalaşım gösterirler. Vâcibü'l-Vücûd olan Allâhü Teâlâ, mümkinü'l-vücûd olan tüm mevcûdâtı kuşatıcı (Muhit) ve bilicidir (Alîm). Zât-ı Bârî'nin sayısız mazharları olmakla birlikte zuhuru (merâtib-i vücûd) beş mertebe üzere beyân olunmuştur: Marmaravî'nin bu 5'li tasnifinin ilk mertebesinde hiçbir şekilde taayyün yok; ikincisinde Zât-ı Mutlak, Muhabbet sıfatı hâriç bütün sıfatlarından yine müstağni ve bu sıfat vesilesiyle ilk taayyün gerçekleşiyor; üçüncüsünde yalnızca zatî sıfatları zuhur ediyor; dördüncüsünde Zât bütün sıfatlarıyla zuhur ediyor ve beşincisinde ise bütün bunların yanı sıra bir de bütün fiilleri ile zahir oluyor. Şu durumda, Yiğitbaşı Velî'nin kaydettiği ilk üç mertebe, 7'li tasnif olarak bilinen varlık mertebelerinden ilk üçüyle ana hatlarıyla örtüşmektedir. Bundan sonraki 4. ve 5. mertebeyi (ruhlar ve misâl âlemi) Marmaravî 4. mertebe olarak, 6. ve 7. mertebeyi (şehâdet âlemi ve insan-ı kâmil mertebesi) de 5. mertebe olarak birleştirmiştir. Yiğitbaşı Velî'nin bu mertebelere verdiği isimler, yukarıda kısaca temas ettiğimiz 7'li tasnifle veya hazerât-ı hamse ile tam bir uyumluluk sergilememekle birlikte, muhteva bakımından durum burada belirttiğimiz gibidir.

2.20. Hakîkat-i Muhammediyye

Marmaravî, hakîkat-i Muhammediyye'nin, ıtlâkıyyet mertebesinde Cenâb-ı Hakk'ın hâlık oluşu sıfatı ve la ilahe illâ hû tevhidinin nuruyla yaratıldığını söyler. Allâhü Teâlâ, gizli bir hazîne iken tanınıp bilinmeyi sevmesi netîcesinde, bu sevgi ile ilk olarak Hz. Muhammed'in (s.a.v.) ruhu olan rûh-i Muhammedîyye'yi yaratmıştır; o olmasaydı, Cenâb-ı Hakk mevcudattan hiçbir varlığı yaratmazdı. Ahmed Şemseddîn-i Marmaravî'ye göre, Hz. Muhammed'in ruhunun makamına eren kimse, netîcede Allâhü Teâlâ hazretine vâsıl olur.

3. Sonuç

Yiğitbaşı Velî, saadet ve şakâvet, rü'yet, mucize, keramet, Allah'ın varlığı ve birliği gibi daha ziyâde akâid ve Kelâm'a ilişkin konularda tavizsiz bir ehl-i sünnet mensubu; zikir, irşad, mürid, mürşid, tarikat âdabı, nefs ve terbiyesi, rüya ve tâbirleri gibi tasavvufun daha ziyâde uygulamaya yönelik amelî konularında Halveti; ricâlü'1-gayb, aşk ve muhabbet, Allah'ın zâtı, esması ve sıfatları, hakîkat-i Muhammediyye, varlık ve mertebeleri gibi tasavvuf düşüncesinin ilgi alanına giren temel konularda ise iyi bir İbn Arabî takipçisidir. Yine tasavvuf düşüncesinin önemli şahsiyetlerinden Gazalî ve Mevlâna'ya da atıflarda bulunarak isimlerini, eserlerini ve fikirlerini zikretmektedir. Risâle-i Nushiyye'den mülhem mesnevî tarzında yazdığı Câmiu'l-Esrâr manzumesinde tasavvuf edebiyatı alanında Yûnus Emre'nin bariz bir etkisi görülmektedir. Öte yandan başta Elmalık Ümmî Sinan ve Niyâzî-i Mısrî olmak üzere Olanlar Şeyhi İbrahim Efendi ve Sun'ullâh-ı Gaybî gibi kendinden sonra gelen mutasavvıf şâir ve mütefekkirler üzerinde de etkili olmuştur.

TASAVVUF EDEBİYATINDA HULÛL VE İTTİHÂDA DAİR BİR RİSÂLE: RİSÂLE-İ REDD-İ HULÛL VE İTTİHÂD

Bilal KEMİKLİ

YASAVVUF, YIL 2, S.5 (OCAK 2001)

Son dönemlerde animistik dinlerin bir kısım inanç esasları ve heterodoks grupların bazı düşünceleri, yeni bir kısım ilkeler ya da İslâm'ın özünden kaynaklanan unsurlar olarak sunulmaktadır. Bu noktadan olmak üzere tenasüh düşüncesi ve bu düşünce ile karıştırılan hulul ve ittihâd nazariyeleri, tam anlamıyla tanımlanmadan, nitelik ve niceliklerine ilişkin sağlam bir bilgiye ulaşılmadan tartışma ortamına dahil edilmektedir. Bu yapılırken de tasavvuf düşüncesi, tasavvurun ve tasavvuf şiirinin diline vâkıf olunmadan temel referans olarak alınmaktadır. Daha çok tasavvuf düşüncesine dönük bir teşviş hareketi olarak kabul edilmesi muhtemel olan bu yönelişin, doğaldan mutasavvıf düşünürlerin eserlerindeki doğruların ortaya konulmasıyla yanlışlanması mümkündür. Nitekim sûfîlerin hulul, ittihâd ve tenasüh hakkında ileri sürdüğü görüşleri, başta devriyeler olmak üzere, mebde've me'ad risaleleri ile vahdet-nâme isimli eserlerden yola çıkılarak ayrıntılı bir şekilde ele alıNâbîlir. Bu makalede söz konusu kavramlar etrafında cereyan eden tartışmalara, tasavvuf şiirimizin önemli temsilcilerinden biri olarak kabul edilen Sun'ullâh-i Gaybî'nin[295] düşünceleri etrafında katkı sağlanmak amaçlanmaktadır.

Tenasüh kelimesi ile karıştırılan hulul ve ittihâd kavramlarına ilişkin düşüncelerini müstakil bir risalede ele alan Sun'ullâh-ı Gaybî, ikinci devre melâmîlerindendir. Şiirlerinde işlediği devir nazariyesine müstenit olarak devir konusunu iyi anlayamayan dönemin ulemâsı tarafından ittihâd ve hulule kail olarak görülerek zındıklıkla itham edilmiştir.[296]Ancak o, Risâle-i Redd-i Hulul ve İttihâd isimli küçük bir risale kaleme alarak, hulule kail olmadığını, ittihâd konusunu ise sûfî literatürdeki fena ve cem

[295] Gaybî'nin hayatı ve eserleri hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz.: Bilal KEMİKLİ, Sun'ullah-ı Gaybî, Hayatı, Eserleri, Şiirleri, Akçağ Yay., Ank. 2000.

[296] Gaybî'nin devriyyesi için bkz. Kemikli, "Türk Tasavvuf Edebiyatında Devriyye ve Sun'ulâh-Gaybî'nin Devriyyesi', İslâmî Araştırmalar, XIII (2). 2000, 217-226

kavramlarıyla birlikte değerlendirdiğini ifade etmiştir. Risalesinde, Seyyid Şerifin Hâşiye-i Tevrîdi başta olmak üzere Şerh-i Makâsid, Aynü'l-Vahde Haşiyesi, Ta'dîlu'l-Ulûm ve Levâkih adlı eserleri referans alarak, vücûd ve rnevcûd kavramları çevresinde hulul ve ittihâd konusuna açıklık getirmeye çalışmıştır. Risalede Ortodoks düşüncenin yaklaşımı egemendir. Zira yazar fena fi't-tevhid makamında bulunan bazı sûfîlerin hâlleri ve kendilerinden sadır olan sözlerin (şathiyat) mahiyetine dair bir kısım bilgiler vererek, "mükâşefe gayra hüccet olmaz" düşüncesinde olduğunu açıkça belirtmektedir. Nitekim tasavvufî epistemolojinin önemli kaynaklarından biri olan keşf ve şuhûd, fena makamını idrak edenlerde görülen bir durumdur. Bu durumda olan kimse hâlini gizler. Eğer remizlerle şathiyye olarak bir kısım sözler sâdır olmuş ise bu ifadeler, "her fennin ve her ilmin mahsûs ıstılahı vardır" kaidesinden hareketle anlamlandırılmalıdır. Kısaca muhtevasına işaret edilen risalenin metni, anlaşılmasına katkı sağlamak amacıyla, hulul ve ittihâd kelimelerinin anlamlarına ilişkin muhtasar bir değerlendirme yaptıktan sonra verilecektir.

Bir şeyi çözmek, bir yere intikal etmek ve konup yerleşmek anlamlarında masdar olan hulul, gül suyunun güle sirayet etmesi gibi iki cismin birleşmesi, varlıklı onun mahalli veya arazla cevher arasındaki münâsebet ve bir şeyin mevcudiyetinin diğerinin mevcudiyeti ile aynı olması gibi anlamlarda kullanılan bir kavramdır.[297] Bu anlamda ruhun bedenle ve faal aklın insanla birleşmesine hulul denilmekte ise de bu kavram ile daha çok İlâhî Zât'ın insan veya bir başka maddî varlık görünümünde onaya çıkması düşüncesi kastedilmektedir.[298] Bazı araştırmacılara göre, hulul, tenasüh ve enkarnasyon gibi kavramlarla aynı veya yakın anlamlar taşıdığı düşünülmekte; bazen bu kelimelerden biri ötekinin yerine kullanılmaktadır. Bazı eski gelenekler ve felsefeler ile bu gelenek ve düşüncelerden etkilenen heterodoks gruplarda görülen tenasüh, ruhun bir bedenden ayrıldıktan sonra başka bir bedene geçmesidir. Enkarnasyon da bu anlamda tenasüh kelimesinin ifade ettiği anlamı içermektedir.[299] Bu tanımlardan yola çıkarak, Allah'ın yaratıklarına ve özellikle insan bedenine intikal etmesi anlamında kullanılan hulul kelimesi, tenasüh ve enkarnasyon kavramlarının ifade ettiği gibi bir ruhun yeni bir bedende şekillenmesi anlamına gelmez. Hulul kelimesinin menşe'ine ilişkin değerlendirmelerde, bu düşüncenin Sâbîîler ve animistik dinlere kadar uzandığı görüşü

[297] Hulûl kelimesinin ayrıntılı bir tanımı için bkz. L. Massignon, "Hulûl",İ *A.,* V/l, 584-585.

[298] Hulul kelimesinin anlamı ve İslâm'dan önceki dinlerde anlamları hakkında özet bir bilgi için bkz. Kürşad Demirci, "Hulul", *DİA,* XVIII, 340-341.

[299] Enkarnasyon ve tenasüh arasındaki anlam ilişkisi hakkında bkz. Ali İhsan Yitik ,Hint Kökenli Dinlerde Karma İnancının Tenasüh İnancıyla İlişkisi, İst. 1996

egemendir. Hinduizm ve Hıristiyanlıkta bir inanç unsuru olarak görülen hulul telâkkîsi, İslâm dünyasında Hıristiyanların ve Yeni Eflatuncu felsefenin tesiri ile varlık kazanmıştır. Aşırı Şiî gruplarda ortak bir inanç hâline gelen hulul, ilâhî bir cüzün Hz. Ali'ye ve onun ölümünden sonra da takip eden imamlara intikal ettiği şeklinde anlaşılmaktadır. Bu fırkaların geliştirdikleri hulul inancı bazı sûfî çevrelerde de benimsenmiş, tasavvuf şiirinin verdiği imkânlar dahilinde işlenerek geliştirilmiştir.[300]

Hulul düşüncesi ile birlikte zikredilen ittihâd ise, birleşme ve bir olma anlamına gelmekte; hakikî ve mecazî olarak iki şekilde anlamlandırmaktadır. İlkinde iki şeyin bir tek şey hâline gelmesi şeklinde bir anlamı içermektedir; A şahsının B şahsı, B şahsının A şahsı olması gibi. İkincisinde ise, bir şeyin daha önce olmayan bir şey hâline gelmesidir; A'nın daha önce olmayan B olması gibi. Teologlar bu tanımlardan ilkinin imkânsızlığı üzerinde dururlar; A A'dır ve B B'dir, A B'ye ve B A'ya dönüşemez. Kelimenin mecazî anlamı olan ikinci tanım ise üç kategoride anlaşılmaktadır. İlki ânî ve tedricî bir değişim ile bir şeyin başka bir şey olması; örneğin suyun hava olması, siyahın beyaz olması gibi. Bu durumda değişime uğrayan şey kendi özelliğini yitirerek değiştiği şeyin özelliğini kazanır. Suyun hava olması, su özelliğini yitirerek yeni bir özellik kazanması anlamına gelir. İkincisi bileşim yoluyla iki şeyin bir şey olmasıdır; su ile karşılaştırılan toprağın balçık olması gibi. Üçüncüsü ise, bir şahsın başka bir şahıs şeklini almasıdır; meleğin insan suretinde görünmesi gibi. Bu üç duruma hakikatte rastlanmaktadır. Tasavvuf literatüründeki ittihâd, mahlûkun hâlık ile birleşmesini veya böyle bir birleşmenin mümkün olduğu görüşünü ileri süren bir nazariyedir. Nitekim sûfîler, örneğin Mevlâna, varlığı mutlak ve mukayyed olarak ikiye ayırmaktadırlar; mutlak tarife sığmaz, diğerleri ise O'nun izafetleridir.[301] Sûfîlerin varlık anlayışını özetleyen bu anlayış vahdet düşüncesinin de temelini teşkil eder. Mevcudun başlı başına var olmadığı, varlığını vücûda borçlu olduğu ve bu anlamda Allah ile bir tek şey teşkil ettiği düşüncesinden münderiç olan ittihâdı, vahdet düşüncesinden tefrik etmek güç olsa gerektir. Bir başka ifade ile insanın Allah ile olan birlikteliği, İbnü'l Arabi'nin sembolik tasviri ile umman, dalga, köpük, damla gibi bir birlikteliktir; bunlar her seferinde başka görünseler yine de sudur.

---

[300] Bizde özellikle Bektaşilik ve Türkmen Alevîliğinde görülen bir inanç olan hulule ilişkin bkz. Yusuf Ziya Yörükan, Anadolu'da Aleviler t-e Tahtacılar, Ankara 1998. ss. 25, 29, 31, 32, 88,114, 130, 247 vb.

[301] Buradaki Mevlâna ile ilgili değerlendirmelere ilişkin ayrıntılı bilgi için bkz. Erdal Baykan, Bir Din Felsefesi Problemi Olarak Mevlânâ'da Tanrı, Doktora Tezi, Konya 1999, 132 vd.

Hulul ve ittihâd kelimeleri her ne kadar birbirlerine yakın anlamlar taşısalar da aralarında önemli bir nüans vardır. Bu farklılığı göstermek bakımından Mevlâna'nın şu sözleri önemli bir açılım imkânı vermektedir: "Firavun ben Hakk'ım dedi, alçaldı; Mansûr, ben Hakk'ım dedi kurtuldu. O, ben demenin ardında Allah laneti var; bu ben demenin ardında Allah rahmeti var ey seven kişi. Çünkü o kara taş idi, bu ise akik. O ışığın düşmanıydı, bu ise ışığa âşık. Ey boşboğaz bu ben deyiş, iç yüzde o demekti; hem de hulul yoluyla değil ışıkların birleşmesi yoluyla. Çalış, çabala da taşlık vasfın azaldıkça azalsın: lâl oluş yüzünden taşlık vasfın, parıl parıl aydınlansın." (Mesnevi, V/2035-2039)[302] Mevlâna, hulul kavramının ifade ettiği anlamın Mansûr'un sözünde 'bulunmadığına; aksine onun ifadesinde Allah nuruyla bir olma (ittihâd-ı nur) hâlini aramanın gerekliliği üzerinde durmaktadır. Çünkü hulul, iki aynı cins arasında olmayı iltizam eder. Oysa mutlak vücûd yanında mukayyed olan ancak mutlak'ın sıfatlarıyla boyaNâbîlir, mutlak anlamda bir ittihâd ve hulul olmaz. Bir başka ifade ile insân-ı kâmil, "bakırı kimyada eritir gibi varlığını Hakk'ın varlığında eriten" (Mesnevi. 1/3020) bir şahsiyet olarak, benliğini fena etmektedir; yoksa O'nda hulul etmez. Bu durum, Gaybî'nin ifade ettiği gibi ben'in o, ruhun ben olması hâlidir; ki muhakkikler indinde gerçek anlamda tevhidi idrakten kastedilen de budur. Bu nedenledir ki, Mansûr'un "ene'1-Hak" demesi, "ben fâni oldum, Hakk kaldı" anlamında bir tevazu göstergesinden başka bîr anlama gelmez.''[303]

Burada ittihâd ve hululün olamayacağına dair Mevlâna'nın Allah, insan ve peygamber ilişkisinden hareketle geliştirdiği yaklaşım da zikre değer. Bu itibarla o, insanların Allah ile hepsi bir beden olduğuna kail olanlara şu soruyu yöneltmektedir: Eğer Peygamberler insanları Tanrı'ya ulaştırmak için gelmişlerse; insanlarda bir bedense, kulla Tanrı birleşmiş ise kimi kime ulaştıracaklar? (Mesnevi, 11/2823-26) Çok esaslı manalar taşıyan bu soru, istifham sanatı ile zımnen hululün reddi olarak okuNâbîlir. Hulûl ve ittihâdın anlamına ilişkin yapılan bu kısa tahlilden sonra konuyla ilgili tartışmalara katkı sadedinde Gaybî'nin konuya ilişkin risalesi ilgililerin dikkatine sunulmaktadır. Takdim edilen metin, Risâle-i Redd-i Hulul ve İttihâd'ın İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı Yazmaları O. Nuri Ergin koleksiyonu içerisinde bulunan 107/3 numaralı nüshadır. Metinde yazarın dilindeki sadelik ve üslûbundaki kolay anlaşılırlık da göz önünde bulundurularak herhangi bir sadeleştirme yapılmamıştır.

[302] Mesneviden yapılan alıntılarda Abdulbâki Gölpınarlı çevirisi (İnkılap ve Aka Yayınları. 2. Baskı İstanbul 1984) esas alınmıştır
[303] Baykan. 134

Ancak Türkçe'si verilmesi gereken bir âyet ve bir hadis ile bir Arapça iktibasın metin içinde anlamı verilmiştir.

Hazâ Risâle-i Reddi Hulul ve İttihâd

Seyyid Şerif kuddise sırruhû Hâşiye-i Tecrid'de yazdığı bahsi Kad Mîr nakledip dediler ki, vücûd ayn-ı vâcib iken mevcudatın heyâkili üzere mütebassit olup anda zahir olmuştur. Ol vücûdun hâli, bir şeyi yoktur. Belki vücûd-ı eşyanın aynı ve hakîkıyyetidir. Ve mevcudat beyninde olan temayüz ve teaddüd ve te'ayyünât-ı itibâriyye iledir. Ol te'ayyünâtın hâricde vücûdu yoktur. Lâkin bu tavr, tavr-ı alkın verâsındadır. Buna vusul ve idrâk olmaz. Bu kelâmın hakikati ancak ilimde râsih ehline âyân olur ve mücerred bahs u tahrîr ile bu meseledeki Hakk'ı tahkik eylemek tamam olmaz. Elbette şuhûd-ı keşfi derkârdır. Hâle tevaf-tuk ile kâl ile bit tamâm ihata muhaldir.

Mezheb-i Ehl-i Sünnet budur ki; Allah Te'âlâ gayre hulul etmez ki isbât-ı mekân lâzım gelir. Amma hulul eder diyenler birkaç fırkadır: Biri Nasârâdır; Hakk Te'âlâ İsa'da hulul eyledi, derler. Ve biri dahi Gulât-ı Şia'dan İshâkiyye ve Nuşayriyye'dir ki, Ali ve evlâdında kerrema'llâhu veçhe ve radiya'llâhu anhüm. Hakk Te'âlâ hulul etdi derler. Ve biri dahi sûfiyyeden olmak iddia eden bir taifedir ki nârın cemre ve duhnun simsime ve âbın varak-ı verde hulûlü gibi hulûl edip temayüzü mümkün olmaz derler. İsneyniyyet dahi bulunmaz, hüve ene ve ene hüve deme.. sahîh olur. Ve bu mertebe emr ü nehy akl ile hem demdir. Bu da'vâ fâsiddir. Ve hulul ta'bîri meydân-ı ibaretinin olduğu içün ise şuhûd iddiasıyla câ'izdir; vücûdu olmaz; sârî ve mahall-i sirayet sabit ü Bâkî iken tevhîd bulunmaz. Matlûb olan vahdetdir.

Şerh-i Makâsid sahibi der ki; hulul ve ittihadı muş'ir iki mezheb dahi vardır, lâkin hulul ve ittihâd değildir. Biri budur ki, sâlik sulûkünde nihayet bulsa, seyr-i ila'llâh. seyr-i fi'llah rütbesine varsa, bahr-i tevhîdde istiğrak sebebiyle cemî-i mâsivâdan gâ'ib olur; Hakk'dan gayri vücûdda şey görünmez. Bu rütbeye fena fi't-tevhîd derler. İnne'l-abde lâyezâlü yetekarrebü elletî bi'n-nevafil (Kul Allah'a nafile ibadetlerle yakınlaşır. Bkz. Ahmed ibn Hanbel, Müsned, VI, İstanbul 1982, 256) Hadîs-i Kudsî'i anı müş'irdir. Bu hâlde ol sâlikden bazı ibâdât sâdır olur, ene'l Hakk ve sübbani gibi. Eğerçi bu kelâmlar hulul ve ittihadı müş'irdir, ol hâli be-kemâle beyândan ibaret kasır olmak sebebiyledir. Böyle ibaretler erbâb-ı zahire helecan verirse de ashabından olan hâlât u makâmâta delâlet eder. Men lemyezük lem-ya'rif (Tatmayan bilmez) kaziye-i müsellemedir ki lâkin hulul ve ittihâd bu kadar anın vuku'u ve vücûdu olup yâhud şuhûdî olup 'âlem-i misal vakâyi' gibi müşahede kabilinden olmasındandır. Zikr-i

mezheb dahi erbabı dediler ki hulul ve ittihâd gayriyyeti iş'ar eder; hulul ve ittihâd yokdur. Zira gayriyyet vâkî değildir.

Allahu Te'âlâ vücûd-ı mutlakın aynıdır. Anda asla kesret yokdur, vahdet vardır. Kesret izâfeti te'ayyünâtdadır ki, hayâl ü serâb gibidir. Belki mevcudat haki katde vâhiddir, mezâhirde mütekerrirdir; muhâlata tarîkiyle değildirler. Ve Celâl Devvânî rüvvâda tervîh ve ihtimam eder. Ve Molla Câmî Seyyid-i Sened Abdulgânî bu bâbda müstakil risaleler yazdılar. Lâkın mükâşefe gayra hüccet olmaz; bir sâlik hâle müşahede eylemesi sâ'ire sened olmaz. Rüya gibidir. Her biri kendi keşf ü şuhûdu ile itimâd gerektir. Bu hâlât-ı sekr ile ve istiğrak ile ve keşi ile seyr ü sülükün envâ'ından kangı şıkkında olduğu ancak hâlin sahibine zahir olur. Sâlik olmayan bî-hâl ol şuhûdâtı kâl ile fehm edemez. Bal leziz demek, aseli ekleylemeyen kimesneye meçhuldür ve mesturdur. Tâ ki bir mürşîd-i sâhib-i saffet ve teslîk dâmenine teşebbüs eyleyüp şer'in kânununa mutabık tedbir ve mücadele ile seyr ü sülük eyleyüp ol hâlâtı vazifesi olmadıkça itikadı dahi menhîdir, deyü Şeyh-i Ekber Kuddise Sırruh yazar.

Şuhûd dahi rüya gibi ta'n u teşnî olunmaz. Vakâyı'-ı sîyeriyye ve hâlât-ı keşfiyye bir hükümdedir; fena fi't-tevhîd yani mümkinât ma'düm olur demek değildir. Belki mestur ve muhteri olur demekdir. Murâd-ı kibâr-i kiram, bu kelâmda nefy-ı mâhz değildir. Adem-i muraddır demek, eslâf-ı kiram ıstılahlarına vâsıl polmak alâmetidir. Anlara iftira ne 'üzü bi'llâh her fennin ve her ilmin mahsûs-ı ıstılahı vardır, deyü Aynü'l-Vahde Haşiyesinde Hoca İbrahim Halebî dahi tasrîh eder. Levâkib'de İmam Şa'rânî Ebü'1-Fazl Ahmedî'nin tercümesinde der ki, mütekellimîn sözüyle evliyâ-yı eslâfın akâ'idinde tavrınıza tezelzül verilmesin. Zira şü'ûn-ı ilâhiyye muktezâsınca akâyıd-i kibâr-ı kiram her an teceddüd eylemektedir. Bu madde üzere müte'akkid ve mün'akıd olmazlar. Her an küllü yevmin hüve fi şe'n (O, her an yaratma halindedir. er-Rahman, 29) hükmü cereyan eylemek anlarda derkârdır. Zahir ve bâtın mizanında sûfî lisân gibidir. Sakil tarafa şâhin terâzüleri elbette mâ'il olur deyü buyururlar ki, Eşrefzâde dahi şi'ar olur, mezheb edinmez bir imâmı dediği bu bâbdandır. Sadrü'ş-Şeri'a Tâdîlü'l-Ulûm'da buyurur ki sıfât-ı Rabbâniyye lâ-'ayn ve lâgayr olduğunu keşf ü şuhûd ile Şeyh Hasan Bulgârî tahkik eder ve tarîk-ı tahkîkî dahi gayrı yokdur.

Ve's-selâm. Temmet er-Risâle.

DİVAN ŞİİRİNE UZAKTAN MERHABA

Cevdet KUDRET

TÜRK DİLİ, S. 290 (1975)

Tuhaf bir alınyazısı var şu bizim Divan şiirinin. Tanzimat'tan bu yana durmadan kötülenmiş, yerle bir edilmek, ortadan kaldırılmak istenmiş; bir yandan da, şiir konusunda güzel bir örnek verilmesi gerektikçe yine ona baş vurulmuş. Kolay değil büyük şiiri yok saymak. Kimsenin gücü yetmez buna...

Divan şiirinin eleştirme yolunda, benim bildiğime göre, ilk yazıyı Namık Kemal yazmış. Eski edebiyatımızın bu ateşli eleştirmecisi, daha 26 yaşında iken, Tasvir-i Efkâr'da. çıkan "Lisân-ı Osmânînin Edebiyatı Hakkında Bazı Mülâhazatı Şâmildir" (1866) başlıklı ilk yazısından bu yana, edebiyatla ilgili makale ve kitaplarının hemen hepsinde, Divan şiirini, "düşman-ı hakikat ve menfûr-i tabiat" ilân eder; "Hakikat ve tabiat âlemleri dışında,vehimler dünyasından alınmış, birbirleriyle bağlantısız birtakım tasavvurlardan ibaret" görür; onun bütün ozanlarca ortaklaşa kullanılan mecazlarını gülünçleştirmek için elinden geleni yapar; "Divanlarımızdan biri okunurken insan oradaki hayalleri zihninde canlandırsa; boyu selviden uzun, beli kıldan ince, ağzı zerreden ufak, kılıç kaşlı, kargı kirpikli, geyik gözlü, yılan saçlı sevgililerle dopdolu göreceğinden, kendini devler, gulyabaniler âleminde sanır" der; "Çoğu şiirlerimizin beyit ve belki dizeleri arasındaki anlamın renkten renge girmesinin, parça bohçalarındaki renk ayrılıklarından daha çok" olduğunu söyler (Mukaddime-i Celâl, 1883); ve sonunda, "Dilimizde vezinli olarak gördüğüm şeyler içinde münâcât ve naatlardan başkasında şiire benzer pek az söz buluyorum" diyerek kestirip atar ve "Türkçede sikin olmamasını hep Acem taklitçiliğine" bağlar (Takip, 1885); sözgelimi, Mehmet Akif'in bir mektubundan öğrendiğimize göre, Nef'î için: "Acem kervanlarını vuran şairlerin en meşhuru" der (M. C. Kuntay, Mehmet Akif, 1939, s. 89-90). Namık Kemal'den sonra, Divan şiirini eleştiren en eski ve en ünlü yazı, Ziya Paşa'nın "Şiir ve înşâ" (1868) makalesi olsa gerek. Paşa, bu yazıda, "Necati, Bâkî ve Nef'î divanlarında gördüğümüz kasidelerin, gazellerin, kıtaların, mesnevilerin, Nedim ve Vasıf şarkılarının hiç birinin Osmanlı şiiri olmadığını; çünkü bu şiirlerde Osmanlı ozanlarının yalnız nazım üslubunda.değil düşüncelerde ve anlamlarda bile Arap ve

Acem ozanlarını taklit etmeyi marifetten saydıklarını ve acaba bizim bağlı olduğumuz ulusun bir dili ve şiiri var mıdır, bunu ıslah kabil midir? diye hiç düşünmediklerini belirtmiştir.

Bu ünlü kişilerin bu ünlü yazıları yanında; yine aynı dönemde yaşamış ünsüz bir kişinin kitabındaki ünsüz bir yazı-Namık Kemal'in görüşlerini tekrarlamakla birlikte-, konuyu daha derli-toplu ele alıyor. Diyarbakırlı Sait Paşa, Mizânü'l-Edep (1887) adlı kitabında, eski ozanlarımızın İran ozanlarını taklit ettikleri için şiirde dilimize özgü bir yol açılmadığını söyledikten, kişileri öven kasidelerdeki deyimlerin ve benzetmelerin akla aykırılığını belirttikten ve bunlar nazımla değil de, övülen kişiye sözle söylense, o kişinin bunları alay sayıp öfkeleneceğini bildirdikten sonra, güzellerin niteliklerini anlatmak için kullanılan benzetmelerin de (sayısı bin beş yüzden çökmüş) onda birinin kabul edilemeyeceğini söyleyerek birkaç örnek veriyor: "zülüf (zincir, urgan, çengel, ejderha, yılan, akrep), göz (kan dökücü, kaatil, hasta, vb.), kaş (tak, keman, köprü, gökkuşağı), kirpik (hançer, ok, mızrak), boy (selvi, ardıç, vb.), ağız (nokta, yokluk, vb.), bel (kıl, kırk yarılmış kıl, hayal)". Ve Namık Kemal'in görüşüyle bitiriyor sözlerini: "Eskilerin güzeller üzerine söyledikleri, niteliklere göre anlatılan bir kişiyi zihninde tasarlayan kimse, o kişiyi gulyabani sanarak korkar."

Bu eleştirmeler, - eleştirmeden de öteye gidilerek - kötülemeler, çatmalar, yermeler günümüze kadar sürüp geldi. İşin tuhafı, Divan şiirine en ağır dille saldıranlar, onu en iyi bilen kişiler... Bilgin dostum AbdülBâkî Gölpınarlı, Divan Edebiyatı Beyanındadır (1945) adlı kitabında, demediğini bırakmaz onun için. Aslında, yeni bir şey söylemez. Namık Kemal'den bu yana denenleri bir kez daha tekrarlar: Bu edebiyatın hayatla ilişkisi olmadığını; orada, "kelimeler üzerine kurulmuş mecaz saltanatı"nın egemen olduğunu; doğanın da, sevgilinin de, övülen devlet adamlarının da, her ozanın ortaklaşa kullandığı birtakım kalıplaşmış mazmunlarla anlatıldığını, "hakikî hayatın ise bu mecazlar âleminin ötesinde" olduğunu belirtir ve her bölümde birtakım ağır*sözlerle yerin dibine batırır onu. İşte birkaç örnek:

Bu, zavallı edebiyat... (s. 41)

... Dünyadan habersizdir; müspet düşünceye yanaşmaz ve ferdiyetçi sarhoş meydana getirir' (s. 44).

Divan edebiyatı akıl sınırına yanaşmamıştır bile (s. 69).

... Binlerce defa gevelenmiş şeyler (s. 49). Bu edebiyatta yeni mevzu olamaz; bu edebiyat, kullanılmış eşya satılan bir pazardır (s, 69).

... Fikirde, görüş ve anlayışta hiç bir hususiyet yoktur. Bu kadar sefildir işte bu edebiyat (s. 81).

Sözün daha kestirmesini söyleyeceğiz: Divan edebiyatının dili

yoktur (s. 94).

…Bu edebiyattaki İstanbul, şairlerin sarhoş kafalarındaki yapmacık İstanbul'dur, …bir sarhoş kafadan doğan, bir dumanlı gözle görülen ve çetrefilli yapma ve yayvan sözlerle övülen sunî manzarasından başka İstanbul'a ait bir şey yoktur bu edebiyatta(s.59).

İstanbul'la ilgili sözler. Nedîm'in ünlü kasidesindeki İstanbul tasviri dolayısıyla söylenmiştir. Yazarımız, şunları anlatmadığı için yerer Nedîm'i:

"... Nerde Galata'nın fetihten beri meşhur olan meyhaneleri ve sefahati ve sefaleti ? Nerde balıkçı kahveleri, koltuk meyhaneleri ? Nerde o zamandan beri halk yatağı olan Aksaray, Haseki, Samatya? Nerde sura yakın ve sur dışı mahalleler ? Nerde birbirine çatışmış .evler, gün görmez sokaklar, çıkılmaz yokuşlar, inilmez yarlar, bozuk kaldırımlar, zifiri karanlık, lütufkâr ay ışığı ? Nerde mezarlıklar, sehiler, mezarlıklarda geceleyen diriler, ayva sarısı yüzler, kan kırmızı külhanbeyler, hamurla beslenen, samurla gezen beyzadeler, koşu arabaları, kibar gezintileri, konak yavrusu evler, saray bozması konaklar, kalfalar, halayıklar, harem ve selâmlık? Nerde ziyafetlerle korunan makamlar, iftarlarla alınan cennetler, kara vicdanlı ak sarıklılar, keramet tellâlı şeyhler, medrese ve tekke, darağacı ve kement? Nerde tokluk, nerde açlık, nerde Yeniçeri isyanları, korku, ümit, hiyle, rüşvet, mevki ihtirası ve can kaygısı? Nerde, nerde İstanbul? (...) Nerde İstanbul ve İstanbullu ? Nerde borçla geçinen divan kâtibi, ya yarınının ne olacağını bilmeyen esnaf, rüşvet ve murabahayla korku içinde bir saltanat süren tüccar, gününü gün edemeyen halk, her şeye isyan eden ocak, tabasbusla yaşayan paşa, hattâ entrikalar yuvası saray, içten yıkılış ve dıştan şatafat ? Nerde İstanbul, nerde İstanbullu, nerde nerde?" (s. 57, 58)

Yazar, Fikret'in "Sis" şiiriyle Mehmet Akif'in kimi şiirlerinde ve Hüseyin Rahmi'nin romanlarında ele alınan şeyleri XVIII. yüzyılın Nedim Efendi'-sinden ister. Sevgili ve öfkeleriyle sevimli ustamız Gölpınarlı, toplumculuk hevesine kapıldığı yıllarda yazdı bunları. Ama, evrime inanan başka toplumcuların bu görüşe katılacaklarını sanmıyorum.

Günümüzün bir başka yazarı, sayın İsmet Zeki Eyüboğlu da, çeşitli yazılarla, Divan şiirini hırpalamanın kendince tadını çıkardı. O konuda yayımladığı bir dizi yazıda da (Soyut dergisi, 1966, sayı 11, 12, 14) bakın neler dedi onun için:

... Bu verimsiz, şarap kokulu, oğlan çığlıktı Divan yazını ... ... Divan ozanları başarıdan, düşünceden, gelişme anlayışından, varlığa bakış açısından, insan sorunlarına değinme olgunluğundan, gerçeği kavramadan, anlayıp anlatmadan, yenilik duygusundan, insan sevgisinden yoksun, özentici, cılız soluklu birer naneci düdüğü olmaktan öteye geçememiş. Bu cılız düdüklerin Arap -Acem kokulu soluklan...

...Divan yazını, yeniliği olmayan, sürekli özentiler, aktarmalar, başkalarından çalıp çırpmalarla ortaya çıkmış bir ortaçağ dökünüsüdür.

... Divan yazını, bütünlüğü ile Türk olmaktan uzak, yabancı soluklu, kara yüzlü bir ümmet yazınıdır.

... İnsanlık duygularından yoksundur. Doğanın dışında kalmış bir öğürmeler, böğürmeler yığınıdır...

İşte, Namık Kemal'in bu konudaki ilk yazısından (1866) İ. Z. Eyüboğlu' nün dizi yazısına (1966) kadar yüz yıldır sürüp gelen ve - tıpkı Divan edebiyatında olduğu gibi - hep aynı şeyleri söyleyen bu eleştiri-yergi yazılarını okudukça, hep düşünürüm: Tanzimat döneminde, yeni bir uygarlık çevresine giren sanat ve düşünce adamlarının kendi sanat anlayışlarını yerleştirmek için eski uygarlığın sanat ürünlerini kötülemeleri doğaldı elbette. Onlar, eskiyi sürdürme çabasında olan İrfan Paşalara, Hacı İbrahim Efendilere ve benzerlerine karşı böyle davranmak zorunda idiler. Ama bugünün yazarlarına ne oluyor? Artık tarihin malı olmuş, bugün zaten yaşamayan bir sanatı kime karşı öyle ateşli ateşli kötülüyorlar? Bundan, yeni edebiyat adına ne elde edecekler?

Divan şiiri karşısında Ataç, duygularıyla kafası arasında gider gelir. Kimi zaman şöyle der:

Saz şairlerimizin şiirlerini okumalıyız, ama Divan şiirini de bırakamayız. (...) Şiirimizi, eski şiirimizi okumalıyız. Ama zordur eski şiirimizi okumak. (...) Bu zorlukları bilelim, ama eski' şiirimizi okuyalım. "Şiirimiz Üzerine"

Divan şiirini sevmeyen, ondaki sesi duymayan bir Türk, Avrupa şiirini de, yeni şiiri de gerçekten sevemez. "AbdülBâkî Gölpınarlı'ya Mektup"

Kimi zaman da şöyle yazar:

Kapatmalıyız artık o edebiyatı, büsbütün bırakmalıyız, unutmalıyız, öğretmemeliyiz çocuklarımıza. Onu sevdikçe, Doğulu olmaktan kurtulamayacağız..." "Devrim"

Doğu düşünüşü ile Batı düşünüşü arasındaki ayrımı, benzemezliği görmüyor musunuz? Birbiriyle uzlaştırılabilir mi onlar? Biri tek sesli alaturka musikiyi, tek konulu Divan şiirini vermiş', öteki çok sesli Avrupa musikisini, kişioğlunu türlü yönlerden

incelemeyi erek edinmiş Avrupa edebiyatını vermiş. Doğu düşünüşü Divan şiirini, alaturka musikiyi yaratmış olduğu gibi, Divan şiiri ile alaturka musiki de Doğu düşünüşünü yaşatır; onları kapatmazsak Batı düşünüşüne geçemeyiz. "İşin Kolayı"

Fuzûlî, Bâkî gazellerini okudukça; Itrî'nin, Dede Efendi'nin bestelerini dinledikçe taş çatlasa gerçekten Batılı olamayız.. "İki Beyit"

Bunlar gibi daha birçok şey söyler; o arada, Namık Kemal'den bu yana tekrarlana gelen, Divan şiirimizde söz oyunlarına düşkünlük gösterildiği, hep aynı mazmunların kullanıldığı, "onda büyük bir duygu ve düşünce zenginliği" olmadığı, "İnsanoğlundan haber vermediği" görüşlerini bir kez daha tekrarlar; ama bütün bunları sevecenlikle ele alır, hoyratça yaklaşmaz ona...

Türk edebiyatını Batı temeli üzerine kurmanın yararlı olduğuna inanırım. Edebiyatımızı yenileştirmek isteyenlerin bütün söylediklerine katılıyorum. Evet, Divan şiirinin dili yabancı sözcük ve dil kurallarıyla yüklüdür; ölçeği, Türkçenin yapısına uygun değildir; Arap ve Fars edebiyatlarından alınan değişmez birtakım nazım biçimleri (kaside, gazel, rubaî, mesnevi, vb.) kullanılmıştır; her beyit başlı başına bir bütün sayılır ve beyitler arasında düşünce birliği olması zorunlu değildir (Namık Kemal'in deyişiyle, "parça bohçası" gibidir); sadece birkaç tema, tür ve konu (aşk, şarap, övgü, yergi, Leylâ ile Mecnun, vb.) vardır; düşünceler ve kavramlar, yüzyıllar boyunca, bütün ozanlarca ortaklaşa kullanılan birtakım kalıplaşmış "mazmun"larla anlatılmıştır (bunlar da Fars edebiyatından alınmadır); söz oyunlarına çok yer verilmiştir; kişioğlundan haber vermez...

Kabul, kabul, kabul... Ama bütün bunlar, Divan sikine büsbütün sırt çevirmek için yeterli sebepler mi? Kaldı ki, yüz yıldan beri ağızdan ağza tekrarlana gelen -hem de, kötülenen Divan şiiri geleneğine uyularak habire tekrarlana gelen- bu noktaların üzerinde bugün pekâlâ tartışılabilir:

Dediklerine göre, Divan ozanlarımız, "Acem kervanlarını vuran cesur şairler"miş. Bu yargıyı, Batı'nın bütün klasik ozan ve yazarlarına uygulayabiliriz; Racine ile Moliere de Yunan ve Latin kervanlarını vurmuşlardır (bunu derken, Fedre tragedyasıyla Cimri komedyası geliyor gözümün önüne); hele La Fontaine, hele La Fontaine! Aisopos'un iliğini sömürmüştür... Ne var ki, büyük Fransız edebiyatı bu vurgunlarla beslenip palazlandı.

Değişmez nazım biçimleri kullanmanın niçin kusur sayıldığını eskiden beri anlayamamışımdır. Diyelim ki, ozan, falan biçim yerine filan biçimi kullansaydı şiiri daha mı güzel olacaktı? Neyse ki yeni ozanlarımız eski eleştirmenler gibi düşünmüyor.

Kitaplarına Divan (Turgut,Uyar), Divançe (Behçet Necatigil), Rubailer (Nâzım Hikmet) gibi adlar vermekten ürkmüyor, Sadabad'a Kaside (Turgut Uyar), Hürrem Sultana Gazel (Oktay Rifat), yazabiliyorlar. Bu yolda da çığırı Nâzım Hikmet açmış, Simavna Kadısı Oğlu Şeyh Bedrettin Destanı'nın 1. şiirinde gazel biçiminin (... hünkâr idi, ... rüzgâr idi, ... var idi, vb.) yeni koşullara uygun ilk başardı örneğini vermiştir.

Beyitler arasında konu birliğinin olmaması, şiirin o yüzden "parça bohçası"na benzemesi yolundaki eleştirmeler de bugün, için geçerliliğini kaybetti. Turgut • uyar, günümüz şiirinin doruk noktalarından biri saydığım Sâlihât-ı Nisvandan Safvet Hanımefendiye başlıklı gazelinde, bunamış bir kadının daldan dala atlayan, birbirini tutmaz anı parçalarını sayıklamasını Divan şiirinin bu özelliği içine ustalıkla oturttu. Bugünün çoğu zaman çağrışımlara dayanan ve uzun sıçramalar yüzünden aralarında anlam yokmuş gibi görünen, hatta bir ara "anlamsız" diye adlandırılan "kapalı" şiiri karşısında, o yoldaki eleştirmeler artık çok geride kaldı. Açık ve aydınlık saydığımız Orhan Veli bile, '"Eskiler Alıyorum" adlı şiirinde, şiir yazıp eskiler almaktan, eskiler verip musikiler almaktan söz ederken, birdenbire:

Bir de rakı şişesinde balık olsam

deyivererek, dizeler arasındaki anlam bağını tâ ne zaman koparmıştı.

"İnsanoğlundan haber vermemek", "İnsan sevgisinden, insanlık duygularından yoksunluk"... İki beyitle dize geldi aklıma:

Bu dünyayı seninle sevmişim ben
Benim sensiz bu dünya nemdir ey dost
(Zeynep Hatun)

Ben tâ senin yanında dahi hasretim sana
(Rabia Hatun)

Ki hüsn sende garîb oldu aşk bende garîb
(Necâtî)

Şu denlü bikes olmuştur ki Zatî ölicek anı
Bulutlar su koyup baran yuyup yeller götürmüştür
(Zâti)

İnsanın iç dünyasından "haber veren"; sevgi, özlem, yalnızlık gibi duygular üzerine yazılmış aynı güzellikte dizeler bulmak için epey kitap karıştırmak gerekir.

Bütün hikâyeler birkaç konu üzerinde döner dururmuş... Evet, öyledir. Ne var ki, bu tutum, bütün klasik edebiyatların ortak özelliğidir. Eski Yunan tragedyasında olduğu gibi, XVII. yüzyıl Fransız tragedyasında da hep aynı konular işlenmiştir. Bu gelenek,

Batı'da bugüne kadar sürüp geldi. Çağdaş Fransız yazarı Giraudoux'nun Amphitryon 38 adlı oyunu, aynı konunun günümüze kadar otuz sekiz kez ele alındığını gösterir. Bizde de Nâzım Hikmet, Ferhat ile Şirin'i bilmem kaçıncı kez yazdı diye, onu da "yenilik duygusundan yoksun" mu sayacağız?.. Tanzimat'tan bu yana edebiyatta birtakım yasaldan kaldırmış, fakat onların yerine başka yasaklar koymuşuz: Şunu yapmayacaksın, bunu etmeyeceksin diye...

Bu eleştirmelerin en tutarlısı, "dil" konusunda söylenenlerdir. Gerçekten de, Divan şiiri Arap ve Fars sözcük, ve dil kurallarıyla alabildiğine yüklüdür. Hana, 3ami dizelerin Farsça mı, Türkçe mi olduğunu anlamak bile zordur.

Ama... ama bu yabancı sözcüklerin altında yatan söyleyiş biçimi Türkçe-dir; yabancı tuğlalarla Türk üslubunda bir yapı kurulmuştur. Sözgelimi, Tanzimat ve Edebiyat-ı Cedide ozanları da aynı tuğlayı kullanmışlardır ama, kurdukları yapı eciş-bücüş bir şey olmuştur. Buna ilk kez Ataç dikkat etmiş, "O Arapça, Farsça sözlerin altında Türkçenin tatlı sesini duymuyorsunuz ?" ("Şiirimiz Üzerine") diye sormuştur. Şu üç beyti o bakımdan inceleyiniz:

Sun sağan sâkî bana mestâne desinler
Uslanmadı gitti gör o dîvâne desinler
(Şeyhülislâm Yahya)

Ben sabr edeyim derd ü gam-ı hecrine amma
Sen de güzelim ettiğin ikrarı unutma
(Esrar Dede)

Kanı selâmı kam bir peyâmı cananın
Sabâ senin de işin hep hava imiş hayfâ
(Nahifi)

Bu örnekleri alabildiğine çoğaltabiliriz.- "Türkçenin tatlı sesi"ni, konuşma dilimizin söyleyiş biçimlerini, birtakım lafebelikleri etmeden, en yalın, en duru biçimiyle - halk şiirini bir yana bırakırsak - Divan şiiriyle, günümüz şiirinde bulabiliriz.. Nedim'in:

Sen böyle soğuk yerde niçin yatar uyursun
Billahi döver dur hele dâyen seni görsün
"Şarkı"

dizelerindeki söyleyiş çalımım, uzun bir atlayışla, ancak Orhan Veli'de buluyoruz:

Uzanıp yatıvermiş sereserpe;
Entarisi sıyrılmış,, hafiften;

……..

Olmaz ki!

Böyle de yatılmaz ki?

"Sereserpe"

Arada, Tevfik Fikret'le başlayıp Mehmet Akif'le gelişen ve "nazmı nesre yaklaştırmak" diye adlandırılan bu tutum var. Gerçi onlar da halk söyleyişim kullanmaya özen göstermişlerdir; ne var ki bu "aruzla nesir yazmak merakı", anlatımın yayvanlaşmasına yol açmış, şiirin temel ilkesi olan yoğunluğu, söz tutumluluğunu zedelemiş; dolayısıyla nazım dokusunun şiir ilmiklerini gevşetmiştir. Akif in nesir ağızlı nazmı üstün basan sayıldığı için, ondan birkaç örnek, alacağım:

—Benimle Fatih"e gelsen...

—Al işte, geldim be?

—Hidâyet erdi mi? Hah, şöyle... Aferin su kuşu!

—Aman, şu dü: yolu tutsak da tepmesek yokuşu.

—Uzak yakın deme artık; iniş, yokuş sorma! Tıpış tıpış gidelim, haydi gir şu dağ koluma.

"Fatih Kürsüsünde"

..... — Hem benzemedin merhuma;

Hem "Neden benzemedin?", dersen, efendim, sorma.

"Asım"

Adalı gövdeler altında o bîçâre çayır

Serilir toprağa, hem bir daha kalkar mı? Hayır!

"Asım"

Ev ve sokak konuşmasının olduğu gibi aktarılması demek değildir şiir. Bu yoldaki "lafazanlıklar için, Yahya Kemal "Vezinlerle senli benli muhavereler tertip etmek, tıpkı merhum Tamburi Cemil Bey'in tamburla çocuk ağlatmak, yahut da sokaktaki satıcının sesini taklit etmek gibi asıl dehâsı haricinde olan hünerlerine benzer. Tambur ve vezinler musikiyi ve şiiri, ifade etmeğe yararlar, bu hünerler esasen tabiatlarından yoktur." (Vezinler II) demiştir. Divan ozanı işte bunu sezmiş, yabancı sözcükler altında dahi Türkçe söyleyişin tadını duyurmuştur. Bir de şu var: Sanılıyor ki, Divan ozanı ancak yabancı sözlerle şiir yazabilir; Türkçeyi aruza uyduramadığı için yabancı sözleri yeğlemiştir biraz da. Oysa, bunun tam tersini kanıtlayan binlerce örnek var elimizde. O, sade dille yazmayı beceremediği için değil, o dönemde yabancı söz

kullanmak moda olduğu için öyle yazmıştır. Eğer isterse, konuşma diliyle neler yapabileceğini şu birkaç dize yeteri kadar gösterir sanıyorum:

Neler çeker bu gönül söylesem şikâyet olur

(Şeyhülislâm Yahya)

Gönüldendir şikayet kimseden feryadımız yoktur

(Nev'î)

Gamınla dopdoludur şad gördüğün gönlüm

(Haylî)

Ağlarım hâtıra geldikçe gülüştüklerimiz

(Mahir)

Ayağın sakınarak basma aman sultanım

(Nedîm)

Daha ne kaldı?.. Duygu ve düşüncelerin bütün ozanlarca ortaklaşa kullanılan birtakım kalıplaşmış "mazmun"larla anlatılması ve söz oyunlarına düşkünlük gösterilmesi mi?..

Önce şu "ortaklaşa kullanılan kalıplaşmış mazmun'lar" üzerinde durmak istiyorum. Ağızdan ağza geçerek kesinleşen ve zamanla dogma haline gelen yargıları yeni baştan düşünmekte yarar vardır sanırım. "Mazmun" konusunda da böyle bir "iade-i muhâkeme"ye baş vurmak iyi olur. Şu basit gerçeği hatırlamakla işe başlayalım: Edebiyat sanatçısı, herkesin kullandığı sözcüklerle herkesten başka türlü söyleyen kişidir. Burada, "sözcük" sözü yerine "mazmun" sözünü koyarsak. Divan ozanının sanatını anlatmış oluruz: Divan ozanı, ortaklaşa kullanılan mazmunlarla öteki ozanlardan başka türlü söyleyen sanatçıdır. Ama denecek ki, sözcük sayısı çoktur, mazmun sayısı ise sınırlıdır; o yüzden, çeşitlilik olanağı azdır. Bu sınırlılık, yalnız mazmun için değil, daha önce andığımız ölçek, nazım biçimi, konu için de geçerlidir; Divan ozanı, işte bu sınırlılık içinde güzeli yaratma çabası gösteren sanatçıdır. Nasıl ki, insan yüzü de sayısı sınırlı birkaç organdan oluşmuştur: İki kaş, iki göz, iki kulak, iki yanak, bir alın, bir ağız, bir çene... Ama hiç bir yüz ötekinin aynı değildir. Divan ozanı, sınırlılıktan doğan güçlüğü yenerek, zaferinin tadım çıkarmaya çalışır gibidir... Bu mazmunların akılla, gerçekle, doğayla ilişkisi yokmuş ("Düşman-ı hakikat ve menfûr-i tabiat" imiş). Hayata birtakım mazmunlar arkasından bakış, bir çeşit soyutlama yapmaktır. Kilim ve tentene motifleri doğaya ne yolda bağlıysa, Divan şiirinin mazmunları da o yolda bağlıdır. Her sanatı kendi kuralları, kendi ölçüleri içinde değerlendirmek gerekir; onda, bir başka yolun ölçülerini aramak, haksızlık olur. Minyatürü Batı resminin ölçüleriyle

ele almak, onda üçüncü bir boyut aramak, bulamayınca kötülemek yersiz bir tutumdur. Minyatür nasıl iki boyutlu resimse, Divan şiiri de iki boyutlu şiirdir.

Söz oyunlarına düşkünlük göstermeye gelince... Çift anlamlı sözcükleri, her iki anlamını da hatıra getirecek yolda kullanmak ve birbirleriyle anlam ve biçim bakımlarından ilgili sözleri aynı dize ya da beyit içinde türlü düzenlerle bir .araya toplamak. Divan şiirinde en çok baş vurulan sanatlardandır. Bunu, bir örnekle daha kolay anlatabilirim:

Kanı ol gül gülerek geldiği demler şimdi
Ağlarım hâtıra geldikçe gülüştüklerimiz

(Mahir)

Bu beyitte, düz anlatımın dışında, sözcükler arasında birtakım ilintiler vardır: 1. dizede, gül sözcüğü "sevgili" anlamında kullanılmıştır; kanı (hani) sözcüğü ses bakımından kan sözcüğünü hatıra getirmektedir, gül ile kan arasında renk bakımından bir ilgi vardır; dem (zaman) sözcüğünün ikinci, anlamı da kart'dır; ayrıca, gül ile gülerek sözcükleri arasında bir ses ve biçim benzerliği vardır; bir de, gülün açılması gülmeye benzetilmiştir. 2. dizede ise, iki karşıt kavram, ağlamak ve gülmek karşılaştırılmıştır.

Divan ozanı, "sanâyi-ı lâfzıyye" (söz sanatları) ve "sanâyi-i mâneviyye" (anlam sanatları) diye ikiye ayrıla.ı söz oyunlarına baş vurmadan hemen hiç bir şey yazmaz. Kimi zaman, bir beyit içinde o kadar çeşitli sanatları bir araya toplar ki, söz cambazlığı haline getirilen bu oyun ustalığına şaşmamak elden gelmez. Sözcükler üzerinde böyle kılı kırk yararcasına duruş, Divan şiirini, bir yandan da, söyleyişe önem vermeye yöneltmiştir. Bizim bugünkü şiir anlayışımıza göre, bir dizenin güzel sayılabilmesi için söylenişinin güzel olması yeter. Divan ozanı ise, söz oyunlarına da söyleyiş kadar, belki ondan da çok, önem verir ve ikisini birleştirmeye çalışır. Gerçekten de, yukarıdaki örnekte olduğu gibi, kimi ozanlar söz oyunlarıyla söyleyiş güzelliğini büyük bir ustalıkla birleştirmiştir. Şu var ki, ne denli ustalıkla kullanılırsa kullanılsın, sözcüklerin bu ikinci, üçüncü anlamlarıyla yapılan oyunlar bugün bizim beğenimizi gene de incitiyor. Ama, sorunu bir de başka açıdan ele almak gerek. Sartre, bir konuşmasında şöyle der:

Günümüzde pek çok gencin deyişe aldırdıkları yok, insanın ne söyleyeceği varsa onu özentisi: bir biçimde söylesin, olsun bitsin, diyorlar. Benim de özentisiz olmasını dilediğim deyiş.', her şeyden önce, üç ya da dört şeyi bir kezde söyleme biçimidir. Yalın cümle vardır, ne demek istediği hemen anlaşılır; sonra derinine indikçe, bunun altındaki anlamlar da aynı zamanda ortaya çıkar. Eğer dile bu anlam çeşitliliği

kazandırılamazsa yazmak boşunadır. (...) Dil sanatçısı sözcükleri o biçimde yerleştirir ki, üstlerine ışık tutuşuna, onlara ağırlık verişine göre, her kez. değişik düzeylerde başka anlamlar taşırlar. (...) Stendhal, "... Veriere'in çan kulesini görebildiği kadar Julien sık sık dönüp arkasına baktı" cümlesiyle hem Julien'in, hem de Mme de Renal'in neler hissettiğini dile getiriyor, açıklamış oluyor. (Varlık dergisi, 1975, sayı 815)

Demek oluyor ki, Batılı sanatçı ile bizim Divan ozanı amaçta birleşiyor. Ancak; bir tanesi o noktaya "özentisiz deyiş" ile varmaya çalışıyor, ötekisi ise özentili bir söyleyişle... Ne olursa olsun, her ikisi de, edebiyatın dilden doğduğunu, dilin bütün olanaklarını kurcalamak, kullanmak gerektiğini benimsiyor, anlatım olgunluğunu, kusursuz söyleyişi elde edinceye kadar dili yoğurmaktan usanmıyor... Şiirin her şeyden önce sözcüklerle güzel biçimler yaratmak sanatı olduğunu düşünürsek, hiç bir şiir, bu alanda, Divan şiiriyle boy ölçüşemez. Söylenenden çok söyleyişe önem veren bu şiir anlayışı, öz şiirdin doğuşuna yol açmıştır. Divan ozanı, elindeki bütün yabancı ve yerli sözcüklerle bir ses avcılığına çıkmıştır. Onun çabası, bir dizenin ya da bir beytin içine bu ses avını sığdırmaktır; sözcükler, mazmunlar, düşünceler hep bu sesi yakalamak için kullanılan birer araçtır. Gerçekten de, Divan şiirinde başardı bir dize, bir ses cümbüşüdür, Tanpınar'ın deyişiyle, bir "yay çekiş"tir, Nedim'in:

Nîm sun peymâneyi sâkî tamâm ettin beni

dizesinde, hazla kendinden geçen bir insanın ruh halini, sözcüklerin anlamlarının ötesinde, dizenin sesinden alıyoruz. Bâkî'nin yine içki ile ilgili olan:

Hoş geldi bana meykedenin âb u havası

Billâh güzel yerde yapılmış yıkılası

beytini de o açıdan ele almak gerekir. Her iki parça da, içlerindeki yabancı sözcükleri ve söz sanatlarını - ozanlarının çok önem verdikleri söz sanatlarını[304]- aşarak, bugün bize yalnız sesleriyle ulaşıyor.

Söylenenden çok söyleyiş önemli sayıldığı için, ozanlar, aynı mazmunları ortaklaşa kullandıkları gibi, aynı düşünceleri de yeniden söylemekte sakınca görmezler. Denebilir ki, Divan şiirinde, ozanlar, birtakım ortak düşünceler ve konular üzerinde söyleyiş yarışına girişmişlerdir. Şu örnek bunu yeterince aydınlatacaktır sanıyorum:

Bu dünyâyı seninle sevmişim ben

Benim sensiz bu dünyâ nemdir ey dost

[304] Karşıt anlamlı olan nîm (yarım) ile tamam; yapılmak ile yıkılmak sözcüklerinin bir arada kullanılmaları; yıkılası sözünün hârâbat (meyhane) anlamına da gelişi, o bakımdan meykede (mey hane) ile bağlantısı.

(Zeynep Hatun)

Hep senincündür benim dünyâ cefâsın çektiğim
Yoksa ömrüm varı sensi: neyleyim dünyâyı ben

(Bâkî)

(Hiç bir söz oyununa baş vurulmadan söylenen bu iki beyit, Divan ozanının yalın söyleyişiyle de neler yapabildiğini gösterir.)

Divan şiirinde söyleyiş öylesine önemli saydır ki, koskoca divanları unutulup giden kimi ozanlar yüzyıllar boyunca birer gazel (Bahayî, Nedim-i Kadîm, Râsih), hatta birer beyit (Mahir, Enderunlu Vâsıf, vb.) ile ünlerini sürdürüp gelmişlerdir. Bu şiir anlayışını, Koca Ragıp Paşa:

Eğer maksûd eserse mısra-ı berceste kâfidir dizesiyle özetlemiştir.

Yüz yılı aşkın bir süreden beri Divan şiiri geleneğinden kopmuşuz. Ondan öylesine uzaktayız ki, yeniden o geleneğe dönme, onu sürdürme olanağı yok elbette. Ona, işte böyle, sadece uzaktan bir merhaba demekle yetiniyoruz. Onun. Tanzimat'tan bu yana eleştirile gelen yanlarının hepsini kabul etsek bile, ders alacağımız bir yanı var ki. kusur diye gösterilen noktaları bağışlatmaya yeter: Divan şiiri, sözcükleri seçme, yerli yerine oturtma, birbirleriyle ilişkilerini göz önünde bulundurma, onlarla güzel biçimler yaratma, özle biçimi birbiriyle kaynaştırma yollarını öğretir bize. Ama diyeceksiniz ki, yabancı sözcük ve dil kuralları yüzünden Divan şiirini anlamak zordur. Eh, ne yapalım, gülü seven dikenine katlanır... Sözcüklerin bütün olanaklarını göz önünde bulundurmak, onları yerli yerinde kullanmayı öğrenmek ve güzel söyleyişin gireni çözebilmek için o kadarcık zorluğa katlanmak da bir iş mi?...

DİVAN EDEBİYATI VE EDEBİYATTA İÇERİK SORUNU

Cemil YENER

TÜRK DİLİ, S. 317 (1978)

Sayın Prof. Dr. Mehmet Kaplan, "Türk-Osmanlı Kültür Mirası" başlıklı yazısında (Milliyet 2.XI.1976), eski Türk edebiyatını övüyor. Ancak yazının adı ile içeriği birbirini tutmadığı gibi, övülen edebiyatın da hangi çağın, hangi sınıfın ürünü olduğu anlaşılmıyor.

Osmanlı, bir ulusun değil, bir devletin adıdır. Bu devletin egemen sınıfının geliştirdiği edebiyatın adı da "Divan edebiyatı". Aşağıdaki bilgiler, Sayın Mehmet Kaplan'ın, liselerin 1. sınıfın okutulan Edebiyat adlı kitabından alınmıştır:

"Saray ve medrese çevresine mensup olanlar, Arap ve Fars edebiyatlarının tesiri altında kaldıkları ve onları örnek aldıkları için, halkın pek anlamadığı bir dil ve üslup kullanıyorlardı. Bu çevrede teşekkül eden edebiyata, Divan edebiyatı.da denilir." (S. 21)

"Tekkelere mensup olan şairler, halk dili ve halk edebiyatı ile İslâmiyet'in mistik yönünü 'birleştiren eserler vücuda getirmişlerdir." (S. 21)

Oysa yazar, "Türk-Osmanlı Kültür Mirası" adlı yazısında şu bilgiyi veriyor:

"Osmanlıca, Türklerin kendilerinden önce dört yüz yıl işlenmiş yüksek İslâm kültürünü ve İslâmiyeti öğrenmek, geniş halk tabakalarına yaymak için kurdukları medrese ve tekkelerin ürünüdür"

Bu sözlerle tanıtılmak istenilen.Osmanlıca, divan dilinden ayrı bir dil gibi görünüyor ve ne olduğu anlaşılmıyor. Çünkü buradaki Osmanlıca, medrese ve tekkelerin ürünüdür, İslâmiyeti geniş halk tabakalarına yaymak için kurulmuştur. Ders kitabındaki Osmanlıca ise "Saray ve medrese çevrelerine mensup olanlar" ca kurulmuştur,"Halkın pek anlamadığı bir dil ve üslup" idi. Bir ''topluluğa, anlayamayacağı bir dille hiçbir şey öğretilemez. .

"Türk-Osmanlı Kültür Mirası"nda divan edebiyatının adı hiç geçmiyor, hep "eski Türk edebiyatı'ndan söz ediliyor. Bu edebiyatın önemli kişileri olarak Mevlâna, Yunus, Âşık Paşa, Haci Bayram Veli gösteriliyor. Bunlardan hiçbirinin Osmanlı ekini (kültürü) ile ilgisi yok. İlk üçü, Osmanlı ekini oluşmadan önce gelip geçmişler. Hacı

Bayram, bu ekinin oluşum çağında yetişmiş ise de Osmanlı ile olan ilişkisi, sarayın kovuşturmasına uğrayıp tutuklanması, Ankara'dan Edirne'ye götürülmesi ve bir süre tutuklu kalmasıdır.

"Türk-Osmanlı Kültür Mirası"nda, eski Türk edebiyatının "tanınması ve tadılması gereken ince ve yüksek bir edebiyat" olduğu savına "kültür zevklerinden şüphe edilmeyen Yahya Kemal, Ahmet Hamdi Tanpınar, Nurullah Ataç, Cahit Sıtkı, Orhan Veli" ile, Avrupa'da bu edebiyatı tanıyanların beğenileri kanıt olarak gösteriliyor. Ancak yine bu yazıda: "Avrupalıların Osmanlı tarih, sanat ve edebiyatına karşı saygı, hatta sevgi duymalarının başlıca sebebi, eski Mısır, Çin, Hint, Amerika, Afrika kültürlerine karşı duydukları ilgide olduğu gibi, "bilme arzusu'dur." deniliyor. Anlaşılmayacak kadar karmaşık bir düşünü bu. Nasıl oluyor da "bilmek arzusu" saygı ve sevginin nedeni oluyor. Demek ki Avrupalılar, ince ve yüksek buldukları Osmanlı sanat ve edebiyatını bilmeden sayıp seviyorlar. Ancak ona karşı duydukları ilginin nedeni, eski Amerika ve Afrika kültürlerine, yani ilkel Kızılderili ve Zenci budunların kültürlerine karşı duydukları ilginin nedeni ile birdir.

Sayın Mehmet Kaplan'ın, "kültür zevklerinden şüphe edilmeyen" bilir kişilerinden hiçbiri bugün yaşamıyor. Yazıda, bunların, eski Türk edebiyatını bütünüyle mi, yoksa kimi yönleriyle mi ince ve yüksek buldukları belirtilmiyor.

Savunduğu şeyi belirlememesi, sözlerinde açıklıktan kaçınması, yazısının başlığı ile içeriği ve düşünüleri arasındaki tutarsızlıklar, yazarın, ileri sürdüğü görüşlere inanmadığı için, inandıramamak kaygısı içinde bulunduğu sanısı uyandırıyor.

Divan edebiyatını küçümseyenler gibi, beğenenler de onun, çoğunlukla şiir yönü üzerinde dururlar. Bu durum, divan edebiyatının şiirden başka türlerde üzerinde durulmaya değer ürünler vermediğini gösterir.

Sayın Rüştü Şardağ da, divan şiirini yeni kuşaklara sevdirmek amacı ile bir kitap yazmış.[305] Sayın Hikmet Dizdaroğlu, bu kitabı eleştiren "Divan Şiirini Sevdirmek" başlıklı yazısında (Türk Dili, Aralık 1976) yapıta alınan örülerdeki (metinlerdeki) yanlışlarla, bunların günümüz diline çevirilerindeki anlam kaymaları üzerinde durmamış. Bu aksaklıklara, burada ancak bir örnek vermekle yetineceğim.

Kitaba alınan divan koşuklarından birincisinin ilk iki beyti:

Günümüzün diliyle,
Ey öncelerin öncesi Allah!

305 Rüştü Şardağ, Klasik Divan Şiirimiz, İst. 1976,İnkılâp ve Aka Yayını

Evrenlerin neşe'si Allah!
Eksikleri bağışlanır, tevbesine olasılık bulunan
Kullarının, sığınacak köşesi Allah!
Nideyim, bilirsin her halimi sen!
Aslı
Mebde-i evvelin olan Allah!
Neş'e-i âlemin olan Allah!
Gafir iz zehb, kabil it tevbe
Melce-i müznibin olan Allah!

Birinci beyit, kamutanrıcılıkla ilgilidir daha çok. Anlamı "başlangıç" olan "mebde"' sözcüğüne "önce" anlamı da "doğuş" olan "neş'e" sözcüğüne de günümüzde kullanılan anlamı verilince, beytin kamutanrıcılıkla olan ilgisi kopar. Şair, anlamları birbirine çok yakın olan mebde ile neş'e sözcüklerini, özel bir amaçla dizelerin başına koymuştur. İkinci beyitteki "-iz ve -it" ekleri "-üz ve -üt" olacaktı. Ancak önemli olan, ikinci beytin büsbütün yanlış anlaşılmasıdır. Doğru anlamı: "Günah bağışlayan, tevbe kabul eden, günahlıların sığınağı olan Allah!"tır. Sayın Şardağ'ın verdiği anlam, Tanrı'yı yüceltmez ki.

Kitabında, süslü sözlerle divan şiirini sevdirmeye çaba harcayan sayın yazarın, güzel olduklarına inanarak seçtiği örfileri ve anlamlarını, doğru olarak aktarmaya özen göstermesi de gerekirdi.

1975 yılı sonlarında divan şiirini doğrudan doğruya konu edinen, ya da bu şiire dolayısıyla değinen hayli yazı çıkmıştı. Bunların divan şiirini en çok öveni, Sayın Cevdet Kudret'in "Divan Şiirine Uzaktan Merhaba" başlıklı yazısıydı (Türk Dili, Kasım 1975).

Divan şiirinin özellikle dil ve yapı sağlamlığı üzerinde duran Sayın Cevdet Kudret, çok anlamlı sözü savunan Sartre'dan aktardığı tümcelerden yola çıkarak şu sonuca varıyor: "Şiirin her şeyden önce sözcüklerle güzel biçimler yaratma sanatı olduğunu düşünürsek, hiçbir şiir, bu alanda divan şiiri ile boy ölçüşemez."

Ancak Sayın Cevdet Kudret'in, Sartre'dan aldığı sözler düzyazı için söylenmiştir, dizeden değil, tümceden söz ediyor. Sartre: "Yalın cümle vardır, ne demek istediği hemen anlaşılır, sonra derinine indikçe, bunun altındaki anlamlar da zamanla ortaya çıkar. Eğer dile bu anlam çeşitli ligi kazandırılmazsa yazmak boşunadır." diyor. Oysa Sartre, düzyazı ile şiiri kesin çizgilerle birbirinden ayırır: "Nesir yazarı duygularını ortaya döktükçe açıklar, aydınlatır, şairse, duygularını şiirine dökse bile,

artık onları tanımaz olur: Sözcükler bu tutkuları alır, onun özüne girer ve. değiştirir onları: Sözcükler artık, şair için bile, bu tutkuları imlemez, anlatmazlar. Heyecan eşyalaşmıştır....” (s. 17), “imlerin egemen olduğu yer düzyazıdır, şiir, resmin, heykelin, müziğin yanındadır.”[306] (s. 11) diye konuşur.

Sartre’ın yargıları saltık gerçek değil elbette. Demek istediğim, Sayın Cevdet Kudret’in yargılarına gösterdiği kanıt, konusuna uygun düşmüyor. Bununla birlikte, divan şiirinde dilin ve yapının sağlamlığı üzerine söyledikleri, bu şiirle uğraşanların sık sık yineledikleri bir görüştür. 1975’ in son aylarında çıkan yazılarda, bu konuya değinen birkaç örnek:

Sayın Ömer Faruk Toprak: “Divan şiirinde ilginç yan, söyleyiş güzelliğidir. Bu “Söyleyiş güzelliği” bazı dizelere koNâbîlir.” (Yeni Ufuklar, Ekim 1975).

Sayın Melih Cevdet Anday: “Keşke bütün ozanlarımız geçmiş yazınımızdan kendilerine ustalar bulabilseler...”, “Divan ozanlarındaki Türkçe ‘ses’ bütün Tanzimat boyunca yitmişti.” (Cumhuriyet, 7 Kasım 1975).

Sayın Mehmet Fuat: “Divan şiiri bu ‘tartışılmaz’ kusurlarına karşın, gene de büyük bir şiirdir, çok şeyler öğrenilebilecek usta işi bir şiir...” (Cumhuriyet, 6 Aralık 1975). Sayın Suut Kemal Yetkin ise divan şiirinin Türkçesini de beğenmiyor: “Şiiri birtakım sözcük oyunlarına dönüştüren, bilmeceleştiren, gerçekliğe yüz çeviren bu şiirlere bugünkü ve yarınki kuşaklar tümüyle kapalı kalmaktadır, kapalı kalacaktır da. Yarının gençlerini bu Türkçe dışı örneklerle yetiştirmek elbette olanaksızdır.” (Milliyet Sanat Dergisi, 7 Kasım 1975).

Divan ozanının, işinin ustası olduğu söyleniyor. Ancak, ustalık ve beceri, sanat için gerekli olsa bile, sanatın kendisi değildir.

Divan şiirinin çürük yanı, içerik yoksulluğudur. Bu şiirin güzel, ustaca söylenmiş dizelerinde, herhangi bir soruna uzaktan bile olsa değinildiği az görülür. Bütün gazellerde, kasidelerde, hatta rubailerde, dönüp dönüp söylenenler, çok kez aynı şeylerdir.

Sayın Cevdet Kudret, adı geçen yazısında: “Edebiyat sanatçısı, herkesin kullandığı sözcüklerle herkesten başka türlü söyleyen kişidir.” diyor. Bu tanım çok söz götürür. Hem de yalnız şiir değil, romanıyla, tiyatrosuyla, denemesiyle... bütün edebiyat söz oyunlarından, söyleyiş biçimlerinden öteye gidemiyor bu tanıma göre. Duyguların, düşünülerin, görüşlerin, sorunların bir değeri kalmıyor. Oysa eski Yunan uygarlığından

[306] Jean Paul Sartre, Edebiyat Nedir, çev. Bertan Onaran, De Yayınevi, İst. 1967

bu yana, hemen bütün yazarlar ve düşünürler, edebiyatı daha çok içerik yönünden değerlendirirler. Bu konuda yine Sartre'ı konuşturalım: "Yazmayı düşünen bütün gençlere,şu ilke sorusunu sormaz mıyız hep: 'Söyleyecek bir şeyiniz var mı?' Bunun anlamı şudur: 'Başkalarına aktarılacak kadar değerli bir şeyiniz var mı?" (Aynı yapıt s. 20). Sayın ismet Zeki Eyüboğlu, günümüz edebiyatından yakınırken, hemen aynı görüşü savunuyor: "Bir soruna, bir varlığa belli bir görüş açısından bakmayı, belli ölçüler içinde düşünmeyi, çözüm aramayı gerektirir yazmak." (Yeni Ufuklar, Aralık 1975).

Edebiyatı aşarak, içeriğin bütün sanatlar için önemli olduğunu savunanlar da çok. U. Sinclair, bu konuda şöyle düşünüyor: "Büyük sanat eseri, gerçekten büyük ve hayatî önemde bir propagandanın belirli bir zamandaki sanat biçimine göre mümkün olan bütün teknik ve mükemmeliyetle ifade edilmesi sayesinde meydana gelir."[307] Sayın Mehmet Doğan da şöyle konuşuyor: "İçinde yaşadığı çevrenin etkin bir bireyi olan sanatçı, tıpkı sanat dışı etkinlik alanlarında çalışan öteki bireyler gibi önce çevreyi, bu dünyayı tanımaktan yola çıkar. Onun da ham maddesi, bütün görüntüleriyle bu dünya, içinde kendisinin de bulunduğu tüm insanlık ve somut yaşamın devamlılığı olan doğa-insan, insan-insan ilişkileridir." (Türk Dili, Ekim 1975)

Sayın Afşar Timuçin ise sanatın, felsefe ile olan ilişkisine değiniyor. Yeni Ufuklar dergisinin (Ekim 1974) düzenlediği bir açık oturumda: "Bilimsiz siyaset bir kör döğüşü, felsefesiz sanat bir karmaşa[308] olacaktır." diyor.

Edebiyatın, insan ve onun sorunlarına eğilmesiyle değerlendirilmesi gerektiğini savunan tanıkları istediğimiz kadar çoğaltabiliriz. Divan şiirinde ise sorun yoktur. Bu şiirin diline doladığı sevi ve cinsel istek, bir yaşam gerçeğidir, hele Türk toplumu için önemli bir sorun. Ancak divan şiirindeki sevinin de gerçekle ilgisi yok. Güzeli maskaraya çeviren abartmalar, benzetmeler genel-• leşmiş, genelleşen her şey gibi özgünlüğünü yitirmiştir. Yaşama sevincinin simgesi oları "bade, gül, bülbül" için de aynı şeyleri söyleyebiliriz. Kasidelerde görülen yiğitlik, iyilik, tüze övgüleri de genelleşmiş ve uydurma, hiçbir gerçeğe değinmezler.

Hele felsefe... Osmanlı sarayı çevrelerine hiçbir zaman uğramamıştır. Tasavvuf ve kamutanrıcılık felsefeleri, bir görüntüden başka bir şey olmayan dünyanın geçiciliği, yaşamın anlamsızlığı üzerine yürütülen düşünülerin bitmez tükenmez yinelemelerinden

[307] Upton Sinclair, Altın Zincir, çev. Emin Türk Elçin, May Yayınları, ist. 1966.
[308] Karmaşa sözcüğü, kargaşa olsa gerek. Bir dizgi yanlışı var sanırım.

öteye gitmez. Divan şiirinin, öbür Osmanlı kuruluşları gibi, yüzyıllar boyunca kendini yenileyememesini, bu felsefe kısırlığına bağlayabiliriz.

'Divanlarda bütünüyle güzel şiire pek rastlanmadığı, buna karşılık çok güzel beyitler ve dizeler bulunduğu söylenir. Ancak, divan şiirini sevenler, bu şiirin güzelliğini belirtmek için, çok kez aynı beyitleri ve dizeleri geçerler. Bunların, çoğu da eski şiirimizi tanıyanların bildikleri şeylerdir. Bu durum, divan şiirinde güzel dize sayısının çok olmadığını gösterir ve beş yüz yıllık bir sanat döneminin onurunu kurtarmaya yetmez.

Aslında bir özgürlük \e bağımsızlık işi olan edebiyattan, her yönü ile bağlı ve bağımlı bir ortam içinde büyüklük beklenemez.

Divancıların çoğu medrese öğrenimi görmüşlerdir. Bu öğrenimin düşünü dizgesi din ekseni çevresinde döner Ve ondan ayrılamaz. Demek istediğim, divan ozanı düşünü bakımından da bağımlı yetişmiştir. Ozan olmaya özenen Osmanlı aydını, yaşamak ve sesini duyurmak için, saray çevresine sokulmak zorundadır. Bunun yolu, sarayla ilişkisi olan bir kayırıcı bulmak ve ona bağlanmaktır. Bu bağlanmada ekonomik bağlılık da var. Bâkî'nin, Nef'î'nin, Nâbî'nin, Nedîm'in ve daha birçok divan ozanlarının yaşantıları bunu kanıtlar. Divan ozanlarının en hoyratı olan Nef'î bile, başkalarına saldırmak için sırtını sultana dayamıştı.

Divan dilini ayrıntılarıyla anlamak için Arapça ve Farsça bilmek yetmez. Bunların yanında, gerçek yaşamla hiçbir ilgisi olmayan daha birçok bilgiler edinmek gerek. Daha doğrusu, bu alanda uzmanlaşmak gerek. Bu çetin işi, her saraylı ve medreseli başaramazdı elbette. Dolayısıyla divan edebiyatı saraylılarla medreselilerin küçük bir azınlığına seslenirdi ancak. Bunun için de ulusal olamaz.

Saraylı da, medreseli de halka yukardan bakar. Bîr halk çocuğu olsa bile, medreseden geçip saray çevrelerine yerleşen ozan da başka türlü olamazdı. Halk, kendisine yukardan bakanlara karşı her zaman kapalıdır. Bu yüzden, divanemin gözlem alanı, kendi dar çevresi içinde' dönüp dolaşır. Saray da, medrese de, dışardan gelecek her türlü bilgiye ve etkiye kapılarını kapatmıştı. Bu yüzden, divanemin bilgi alanı da görgü alanı kadar dardır. Bu koşullar altında ürün veren bir yazar ya da ozandan ne beklenebilir ? Çünkü edebiyat, bilgi ve görgü ile beslenir.

Osmanlı imparatorluğu, dilleri, dinleri, gelenek ve görenekleri birbirinden çok ayrı olan insanları ve ulusları, sınırları içinde toplayan ve iki büyük uygarlığın, tslam ve batı uygarlıklarının birçok ulusları ile sınırları, savaş ve barış ilişkileri bulunan bir ülke idi. Birçok uluslardan tutsaklar alıyor, onlara tutsaklar veriyordu. Bunlar uygarlığın,

bilimin, düşünü ve sanatın gelişmesine çok elverişli koşullardı. A. Gide, edebiyatta etkiyi öven bir yazısında: "Daha ileriye gidip söyleyeyim: Sanat yaratışlarının büyük devirleri, verimli devirler, en çok tesir altında kalan devirlerdir, işte Auguste devri, eski Yunanistan'ın bir neticesi olan İngiliz, İtalyan, Fransız rönesansları[309] diye konuşuyor. Oysa Osmanlı, özellikle batıdan gelecek bilim, sanat ve düşünü etkilerine karşı, usa sığmaz çetinlikte bir direnme göstermiştir. Yine Gide, etkinin geçiş gücünü şöyle anlatıyor: "Dünyanın bütün himayecileri, sözlerin, şekillerin ve seslerin duvarlar üzerinden uçan kuşlar gibi sınırlar üzerinden uçmasını önleyemez." (s. 15). Çok doğru gibi görünen bu görüşü, Osmanlı tarihi doğrulamıyor, incelemeye değer bir sorun.

[309] Andre Gide, Denemeler, çev. Suut Kemal Yetkin, Varlık Yayınları, İst. 1962, (s. 12).

DİVAN ŞİİRİNDE RİTM ARAYIŞLARI

Prof. Dr. Cemâl Kurnaz

(TÜRK DİLİ, S.589, (OCAK 2001)

Evren gibi, hayat ve sanat da ritm üzerine kurulmuştur. Ritmin oluşturduğu sanat eseri, bize, "uçsuz bucaksız zaman"dan somutlaştırılmış bir kesit sunar. Bu tür eserlerde ses, söz, renk ve motif gibi öğelerin aralıklı tekrarıyla oluşan ritm, niteliği üzerine çok söz söylenmiş olan "zaman" ı algılamamızı sağlar.

Divan şiirinde de, aruz vezni, kafiye ve redif gibi teknik zorunluluklarla kendiliğinden oluşan bir ritm ve ahenk vardır. Şairler, aliterasyon, assonans ve tekrir sanatlarıyla bu ritm ve ahengi besleyip geliştirirler.

Divan şiirinde ahenk konusunu ele alan önemli çalışmalar yapılmıştır. [310]Biz burada, daha çok, ahengin anlama uygun ve işlevsel kullanıldığı ritm arayışlarına dikkat çekmek istiyoruz.

Divan şairlerinin bazı beyitlerinde hareket unsuru ön plâna çıkar. Beyitlerde ya bir hareket anı tespit edilir, veya devam etmekte olan bir hareket resmedilir. Duruma uygun ses unsurunun eklenmesiyle harekete uygun bir ritm ve ahenk elde edilir. Bu tür örnekler arasında, yalpalayarak yürüyen sarhoş insanın ele alındığı beyitler dikkati çeker.

Câm-ı mey-i melâmet nûş itmese Helakî
Meyhaneler içinde gezmezdi der-be-der mest[311]

*

Gâh mescidde gehî meyhanede geh deyrde
Der-be-der Amrî-i âvâre seni arar seni[312]

Bu iki örnekte şairler, ayağı dolaşarak, yalpalayarak yürüyen sarhoş hâlini, der-be-der sözüne yükleyerek anlatmışlardır. Bu kelimenin telâffuzundaki ahenk, yalpalama

[310] İsmail ÜNVER, "İkilemelerle Yazılmış Dört Gazel", Türk Dili, 438 (haziran 1988), s.291-297; Tunca KORTANTAMER, Eski Türk Edebiyatı- Makaleler, Ank. 1993, s. 273-336; Cem DİLÇİN, "Fuzûlî'nin Bir Gazelinin Şerhi ve Yapısal Yönden İncelenmesi", Türkoloji Dergisi, IX/1 (Ank. 1992), s. 77-114; Cem DİLÇİN, "Fuzûlî'nin Şiirlerinde İkilemelerin Oluşturduğu Ses, Söz ve Anlam Düzeni", Journal of Turkish Studies (Abdülbaki GÖLPINARLI Armağanı), 19 (1995), s. 157-202; Ahmet Bican ERCİLASUN, "Ahmet Yesevî'nin Şiirlerinde Ahenk Unsurları", Türk Kültürü Araştırmaları (Prof. Dr. Şükrü ELÇİN'e Armağan), XXIX/1-2 (1991), s. 105-109; Muhsin MACİT, "Nesimî'nin Şiirlerinde Ahengi Sağlayan Unsurlardan Tekrarlar Üzerine", Yönelişler, 48 (temmuz 1990), s.26-36; Muhsin MACİT, Divan Şiirinde Ahenk Unsurları, Ank. 1996.

[311] Helâkî, Divan, hzl, M. ÇAVUŞOĞLU, İst. 1982, s. 51

[312] Amrî, Divan, hzl, M. ÇAVUŞOĞLU, İst. 1979, s. 160

hareketini çok iyi anlatıyor. Aslında, birinci manası serseri, ikinci manası ise "kapı kapı" olan der-be-der kelimesi, tevriyeli kullanılmıştır. Özellikle Amrî'nin beytinde bu çok açıktır. Şair, gâh mescitte, gâh meyhanede, gâh manastırda, kapı kapı dolaşarak sevgilisini aramaktadır. Helâkî'nin açıkça sarhoş hâli zikredilmemekle beraber, avare âşığın durumu da ondan pek farklı değildir. Amrî'nin beyti, Helâkî'ninkinden farklı olarak, başka ritm unsurlarıyla da desteklenmiştir. Aşağıda başka örneklerine değineceğimiz, "gâh", "geh" tekrarları, meydana getirdiği duraksamalarla mısra içinde anlatılan harekete uygun bir ritm zenginliği sağlamaktadır. "Seni" kelimesinin tekrarı da aynı amaca yöneliktir. Peş peşe gelen "e" ve "â" seslerinin inişli çıkışlı tekrarı da beytin zengin ritmine katkı sağlamaktadır.

Arz-ı hâle yok meded / kûyına hod varmak muhal/

Mest-i ışkam şöyle kim/güftâr güç/reftâr güç[313]

Nev'î, anlattığı "hareket"e uygun ritmi, mısraı içindeki cümleciklerin doğal duraksamaları ve ses, kelime tekrarlarıyla elde etmiştir.[314]

Nev'î'nin, "s" aliterasyonunun hâkim olduğu şu beytinde ritm, "hem" kelimelerinin tekrarıyla vurgulanmıştır:

Ser-i kûyına n'ola sehv ile bassa kadem âşık

Ser ü pâ farkın itmez n'ylesün hem mest hem âşık.[315]

Sarhoş insanın şuuru yerinde değildir. Başını, ayağını idrak etmez. Kendini kaybetmiştir. Üstelik hem âşık, hem sarhoş ise büsbütün mazurdur. Şeyh Gâlib'de bu husus daha sanatkârâne anlatılıyor:

Gehî zîr-i serde desti geh ayağı koltuğunda

Düşe kalka haste-i gam der-i lutf-ı yâre düştü[316]

Gâlib, "desti" kelimesini hem şarap testisi, hem el; ayağı da hem kadeh, hem ayak mânâsına gelecek şekilde tevriyeli kullanıyor. Bu da, beytin anlamını zenginleştiriyor. Bu tabloda, gam hastası âşığın, başının altında şarap testisi, koltuğunda kadeh, sevgilinin lütuf kapısına doğru yalpalayarak, düşe-kalka gittiğini görüyoruz. Bir başka şekilde anlayacak olursak, âşığı bazen eli başının altında, bazen ayakları

---

[313] Nev'i Divanı, hzl. Mertol TULUM, M. Ali TANYERİ, İst. 1977, s. 255

[314] Bakînin şu beyti de, aynı şekilde yürümeye ve konuşmaya mecali olmayan sarhoş hâlini anlatmakla birlikte, Nev'nin ritim zenginliğine erişememiştir:
Adem diyarına çokdan giderdûm ey Bâk!
Şarâb-I işk ile reftâra İktidSrum yok (Bâkî Divanı Tenkitli Basım, hzl. Sabahattin Küçük, Ankara 1994, s. 252). 6 Nev'î Divanı, s. 366.

[315] Nev'i Divanı , s. 366

[316] Şeyh Gâlib Divanı

koltuğunda, bir yumak gibi düşe-kalka, yuvarlanarak sevgilinin kapısına doğru giderken görürüz. Hatta, "kapısına düşmek" deyimi hatırlanarak, derdine ancak oradan derman bulacağı ümit edilse de, düşmek kelimesinin asıl anlamı ile sarhoş âşığın aynı zamanda sevgilinin kapısı önünde yıkılıp kalması da anlaşılabilir.

Aşağıdaki örneklerde ise delilerin hareketleri anlatılmaktadır:

Hüsnüne ins ü melek hayran/u ben divâne-vâr

Geh zemine bakaram/ geh âsumânı gözlerem[317]

Beyitte, kendine özgü hareketler yapan, bir yere, bir göğe bakan delinin davranışları söz konusudur. Sevgilinin güzelliği karşısında deliye dönen âşık da öyle davranmaktadır. Tarafımızdan konulan işaretlerden anlaşılacağı üzere, şair, beytin içine serpiştirdiği cümleler, dolayısıyla özne ve yüklemlerle beklenmedik şekilde kırılan bir ritm zenginliğine ulaşmıştır. Şiir içindeki bu duraksamalarla, anlatılan "hareket'e vurgu yapılmıştır.

Aşağıdaki örnekte de, benzer bir uygulama vardır. İlk mısra kendi içinde tamamlanan yekpare bir ritme sahip olduğu hâlde, ikinci mısrada kısa kısa cümleciklerle soluklanan, çeşitlenen bir ritm görülmektedir. Yalvaran bir çift göz. Halsiz, mecalsiz, ölüm döşeğinde yatan hastanın gözleri... Çaresizlik içinde etrafına bakman, derdine derman olacak şefkatli, merhametli birini arayan gözler...

Ölümlü hastaya benzer hemân derd ehli dünyâda

Bakı nur her yana/ derman arar/bir mihribân ister[318]

Âşık kararsızdır, yerinde duramaz. Şair bu hususu, üveyiğin bir gül bahçesine, bir bademlere konmasına benzetiyor. Gerçi, gönül bülbülünü onun gibi sanma diyorsa da, anlatılmak istenen ruh hâli budur.

Sanma kim bülbül-i dil fâhte-veş lâhzada bir

Geh gülistana vara/geh kona bâdâmlara[319]

Ey gül-i ra'nâ sabânun cünbüşü âhestedür

Geh yürür/ geh dinlenür/ benzer gamundan hastedür[320]

---

[317] Necati Bey Divanı, hzl. A. N. Tarlan, İst 1963, s. 371

[318] Yahya Bey, Divan, hzl. Mehmed Çavuşoğlu, İstanbul, 1977, s. 325.

[318] İsmail E. Erünsal, The Life and Works of Tâcî-zâde Cafer Çelebi, WİIh A Critical Editıon of His Divan, İstanbul 1983, S. 404.

[319] İsmail E. Erünsal, The Life and Works of Tâcî-zâde Cafer Çelebi, WİIh A Critical Editıon of His Divan, İstanbul 1983, S. 404.

[320] Erünsal, a.g.e.

Kısa aralıklarla aheste aheste esen sabah yeli, bu durumundan dolayı, hasta olduğu için biraz yürüyüp biraz dinlenen insana benzetilmiştir. İkinci mısradaki ritm de maksada uygundur

Kapuna hıdmete geç geldi ise gül afv it

K'inende yörüyemez ayağunda vardur hâr[321]

Dikensiz gül olmaz. Şair bu hususu değişik bir münasebete bağlı olarak ifade ediyor. Gülün, efendisinin hizmetine geç gelmesini ayağına diken batmış olmasına buğlıyor ve mazur görüp affetmesini istiyor. Burada, ayağına diken battığı için topallayarak, ağır-aksak yürüyen bir insan hayali hissediliyor.

Yine gömgök tere batmış çıka geldi çemene

Nev-bahâr irdi diyü virdi haberler sünbül[322]

Kan-ter içinde, nefes nefese gelen bir haberci: Sümbül. Çemene ilkbahar geldi diye haber getiriyor. Menekşe ve sümbül ilk açan çiçekler olduğundan divan şairlerince baharın habercisi kabul edilir. "Gömgök tere batmak" deyimi sümbülün kendi rengi dolayısıyla gayet uygun düşmüştür. İkinci mısrada tekrarlanan "r" sesi vezinle birlikte güzel bir ahenk meydana getiriyor, dolu-dizgin gelen atlının hareketini hissettiriyor. Tabloda renk ve hareket unsuru birbirini tamamlamaktadır.[323]

Nilüfer bir su çiçeğidir. Bu özelliğinden dolayı, şairler onu, sürekli ağlayan gözü yaşlı âşık veya onun sarı yüzü ile benzerlik içinde düşünmüşlerdir. 15. yüzyıl şairlerinden Ahmed Paşa'nın nilüferi bu bağlamda ele aldığı beyti vardır:

Gözyaşımdan şöyle gark oldum ki nîlûfer bigi

Rûy-i zerdüm anda geh peyda vü geh pinhân olur[324]

---

[321] Vasfî, a.g.e., s.25

[322] Bâkî Divanı, s. 63

[323] Bu beyte daha önce işaret eden Tanpınar olumsuz fikirler de taşıyan yorumunda şunları söyler: "Bu beyitte daha ziyade bir muharebe atını, şüphesiz süvarisi ile birlikte hatırlatan iki mısra ile bu destanı vizyonu, ânında bir çiçek yapan ikinci mısra yani asıl mazmunun kendisi arasında ancak haberciye sâi benzetmeden gelen ve çok zihnî, bütün canlı görüşü yıkan bir ilgi vardır. Hakikatte bu benzetme ile elimizde kalan çiçek, yahut sünbül, at veya insan, birinci mısraın dolu-dizgin. nefes-nefese hızından birden bire cansız bir maddeye - Massignon'un Müslüman Şark sanatları için o kadar doğru hükümleri olan konferansını burada zikredelim bir nev'i "halı deseni"ne düşer. Sununla beraber bu birinci mısra mevcuttur. \i daha sonra düşünülmüş, yani haber kafiyesinin telkiniyle çalışma esnasında bulunmuş olsa bile -ve şüphesiz Necati Divanı'nın tesiri de işin içine girer- bütün hareketiyle ve güzelliğiyle mevcuttur ve asıl muhayyilenin malt odur. Böylece tek bir beyitte şiirden halıcılık gibi bir zanaata kendiliğimizden gitmiş oluruz Hakikatte eski şiir çok defa zanaatta kalır." (Ahmet Hamdi Tanpınar, 19 uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi, İst. 1976, s. 14).

[324] Ahmet Paşa Divanı, hzl. A. N. TARLAN, İst. 1996, s.185

[325] Cemâl Kurnaz, "Nilüfer", Türküden Gazele- Halk ve Divan Şiirinin Müşterekleri Üzerine Bir Deneme, Ankara 1997, s. 433-44.

Beyitte, âşığın yüzü aşk ve ayrılık derdiyle sapsarı kesilmiş, sürekli ağlamaktan gözyaşları denize dönmüştür. Aşığın sarı yüzü bu denizin ortasında bir görünüp bir kaybolmaktadır.

Bu konu, sonraları birçok şair tarafından değişik şekillerde ele alınmıştır.[325] Bunlar arasında bizce Ahmed Paşa'nın beytini farklı ve güzel kılan "geh peyda vü geh pinhân olur" söyleyişidir. Bu söyleyişte, peş peşe gelen dalgaların medd ü cezriyle nilüferlerin su üstündeki hareketi gayet ritmik şekilde anlatılmıştır. Ritm, "e" ve "â" seslerinin ustaca sıralanmasıyla elde edilmiştir.

Külbem içre dostum hecründe efgân eylesem
Bir yana der nâle eyler oldu/ revzen bir yana[326]

Âşık, sevgiliden ayrı olduğu için kulübesinde yalnız başına ağlayıp feryat etmektedir. Çevresini de içindeki ruh haliyle gören şair, bize de öyle gösterir. Kendi acısına bir taraftan kapının, bir taraftan da pencerenin feryat ederek katıldıklarını söylüyor. Kulübe, kapı ve pencerenin kişileştirilerek böyle canlı, hareket hâlinde tasviri, çizgi filmleri hatırlatmaktadır.

Şairler, şiirde vurgulamak istedikleri sesleri bazen med ve imâle yardımıyla belirginleştirirler. Aşağıdaki örnekte, suların çağıltısı, "çağlar" kelimesinin ilk hecesinin bir buçuk hece değerinde uzun okunmasıyla anlatılmıştır. Beyitteki "â" seslerinin assonansı ile özellikle "ş" sesinin diğer seslerle birlikte oluşturduğu aliterasyon, çağlama sesini veren taklidi ahengi desteklemektedir:

Dem-be-dem seylâb-veş eşk-i revânum çağlar
Döğünüp taşlarla ağlar hâlüme ırmağlar[327]

Fuzûlî'nin şu beytinde, ilk mısrada iki hamlede tamamlanan bir ritmle anlatılan gücü takati tükenmiş âşığın bitkin hâli, fısıltı hâlinde bir son nefesi hatırlatan "veh" kelimesinin kullanımıyla da pekiştirilmiştir. Şairin, bu kelimeyi "vâh" şeklinde değil de, tahfif ederek vezne ve ahenge uygun olarak "veh" şeklinde kullanması dikkat çekicidir.

Dil demekden kesilüp/ten hareketden veh kim

---

[326] Hayâli Bey Divânı, hzl. Ali Nihad Tarlan, İstanbul 1945, s. 107.
[327] Zati Divanı, C. I, hzl. Ali Nihad Tarlan, İstanbul 1967, s. 163
[328] Fuzûli. Leylâ rüMecnûn,bz\. Hüseyin Ayan, İst 1981, s. 191. Zâtî'nin şu beytinde de "veh veh" kelimesi,küçük bir köpeğin havlamasını hissettirecek şekilde kullanılmıştır:
Rakıbe sadr göstedün didün ol fitneye ulu
Senam bir it kadar veh veh kapunda itibârum yok (Zâti Divanı, C. n, hzl. Ali Nihad Tarlan, İstanbul 1970, s. 143).
[329] Fuzûlî, Leylâ vü Mecnûn, s. 192

Künc-i gam-hâneye bir sûret-i dîvâr olubam[328]

Şairler, bazen zincirleme terkipleri de ritm elde etmek için kullanırlar. Aşağıdaki beyitte, âşığın bitmiş, tükenmiş hâli "zincirleme tamlama" ile vurgulanmıştır:

Yok Fuzûlî haberüm mutlak özümden bes kim

Vâlih-i nakş-ı hayl-i ruh-ı dil-dâr olubam[329]

Zâtî'nin şu beytinde yer alan zincirleme tamlama da, uzayıp giden ümitsizliği sevgilinin uzun saçlarının hayaliyle birlikte anlatır:

Cân çıkardı mahbes-i tenden kemend-i hecr ile

Lîk zencîr-i ümîd-i vasl-ı dilber bağlar[330]

Asker bir şair olan Yahya Beyin, İran seferi arifesinde söylenmiş olan şu beyti, zengin aliterasyon kombinezonlarıyla dikkat çeker. "Ç" ve "k" gibi sert ünsüzler ile "m" ve "n" gibi dış ve dudak ünsüzlerinin aliterasyonu, şairin öfke ve hıncını yansıtan bir taklidi ahenk oluşturmak için özellikle seçilmiştir. "Karalım, kıralım" kelimelerinin son hecelerini okurken, şairin öfke ve hınç ile dişlerini sıktığını duyar gibi oluruz:

Çekelüm gün gibi ak sancak ile şarka çeri

Kara toprağa karalum kıralum sürh-seri[331]

Gelişigüzel seçilmiş olan bu örnekler, divan şairlerinin, şiirde çeşitli vasıtalarla oluşturdukları ritm ve ahenkle anlamı daha belirginleştirdiklerini göstermektedir. Şiirimizde ritmin gelişimini daha açık bir şekilde ortaya koymak için kronolojik ve sistematik bir çalışma yapmak gereklidir.

[330] Zâtî Divanı, C I, s. 163.
[331] Yahya Bey, a.g.e., s.41

ADI KANDî, SÖZÜ VAR ZEHRE BENZER

İskender PALA

TÜRK EDEBİYATI. YIL 29, s.336 (EKİM 2001)

Bir insan Kandî gibi bir mahlası neden alır? Tatlı sözler söylemek için değil mi? İşte şimdi size hedefi şeker çiğnemek olan, illa ki içine ağu bulaştıran bir şairden bahsedeceğiz.

Ömrünün parantezi Bursa'da açılıp İstanbul'da Emir Sultan haziresi'nde 1554 yılında kapanan Kandî'nin bütün biyografisi bu parantezden ibaret gibi görünür. Bazıları arkadaşı da olan tezkire yazıcıları nedense ondan fazla bahsetmiyorlar. Şiirini beğenmediklerinden mi, birazca geda-meşrep oluşundan mı,nedendir bilinmez; onunla ilgili bazı muzip hadiselerden öteye pek bilgi vermiyorlar. Gelibolulu Âlî, Âşık Çelebi, Hasan Çelebi, Latifî gibi biyografi ustalarından derlediğimiz aşağıdaki bilgilere bakılınca sanki bir devirde şöhret bulmuş bir şair değil de kimliksiz bir ortaçağ insanı tanır gibi oluruz. Bir şairin şiirinde, edebiyata katkısından, edebiyat tarihi içindeki yerinden, etkisinden vs. sıradan günlük olaylardaki tavrının anlatılması eski biyograficilerin ihmalkârlıklarından öte, o çağda henüz var olmayan bir bilim disiplini sorunudur. Bir insanın tarihe mal olan kimliğinin, ilgi alanındaki başarısıyla değil de başından geçen mudhikat ile belirlenmesi bir dedikodudan öte nedir ki? Biz de o yüzden bu dedikoduyu anlatmak zorunda kalıyoruz işte!..

Kandî, gençlik yıllarında Şehdî (bal ile alakalı, bal söyleyişli, ağzından bal akan) mahlasını kullanırmış. Bursa'da Resmî diye şiirler yazan bir arkadaş bir arkadaşıyla bir gün fetih devrinin ünlü şairi Ahmet Paşa'yı ziyarete giymişler. Melikü'ş-şuara Ahmet Paşa bu genç şairin manzumelerini ya beğendiğinden, ya istikbalde gelecek vaat edeceğini düşündüğünden, ya da tam tersine, söylediklerinin bala benzer yanını pek bulamadığından kendisine o zamanın adetince bir mahlas vermek isteyip, "Bal olmadığını biliyoruz da bari şekere razı edelim" dercesine Şehdî olan mahlasını Kandî (şekerle ilgili şeker gibi sözler söyleyen) ile değiştirmiş. Kandî, Ahmet Paşa gibi bir şairden mahlas almak gibi bir iltifatı gördüğü o günden sonra o kadar tatlı sözler söylemeye başlamış ki neredeyse beyitlerine sinekler üşüşecek…

Kandî, romantik bir insan olsa gerek, Bursa'dan İstanbul'a geldiği vakit elinde avucunda ne varsa Bayezid Camii avlusunda bir şekerci dükkanı açmaya yatırır. Şekercilikten anlamadığı ve sırf mahlasının Kandî olması dolayısıyla açılan bu işletmenin kâr etmeyeceği aşikârdır. Vakıâ bu dükkan da şeker sözlerle birlikte tarih düşürme sanatını ilerletti ve hemen her hadiseye bir tarih düşürmeye başladı ve

Sürurî'den evvel tarihçilikte meşhur olan ilk şair o oldu. O sıralarda devrin ünlü şairi Hayâlî Bey de onun dükkanına gelir gider, şiir musahabeleri; münakaşaları ve münazaraları yaparlarmış, damat İbrahim Paşa'nın idamı üzerine Kandî, Hayâlî Bey'in de Paşa'nın müntesiplerindendir diye azledildiğini duyunca dilini tutamayıp,

Geçmez oldu Hayalıyâ hulkun

Mısraını tarih olarak söyleyivermiş. Hayâlî zaten başına gelenlerden üzgün, bir meyhaneye gidip efkâr dağıtırken bu tarih kendisine okununca, gece vakti demeyip doğruca Kandî'yi aramaya çıkmış, onu bulamayınca da,

Âşıkı divane oldur aşk bazarında kim

Bu dokuz mînâyı sır bir seng-ı istiğnâ ile

Beytini okuya okuya dükkanını taşa tutup içinde ne var ne4 yoksa kırıp dökmüş. Ertesi sabah bütün kavanozların kırık, bütün şekerlerin karınca yuvası haline geldiğini gören Kandî İstanbul kazan kendisi kepçe, Hayâlî'yi aramış. Bulabilir mi ki?.. ertesi gün divana çıkıp şikayetle durumu anlatınca eline birkaç akçe verip başından savmışlar ve zaten azledilmekle dert küpüne batmış Hayâlî'ye de herhangi bir kavanoz cezası vermemişler. Kandî o günden sonra bir iş tutmaz ve yalnızca tarih söylemeyi sürdürür. Çok geçmeden nerede bir bina yapılsa, nerede bir düğün olsa, kimin çocuğu doğsa, kim terfi etse yahut dükkan açsa bir tarih söyleyip kapısına dayanır olmuştur. Öyle ki İstanbul halkı onu tarihlerini kâh mermere kazıtıp kitabe eyliyor, kâh onu savdıktan sonra yırtıp atıyordu. Ancak o tarih söylemekten asla vazgeçmeyecektir. Tarih söylemek, ruhuna işleyen bir hastalık olmuştur zira. Anlatırlar ki küttab zümresinden Kara Balızâde zarif ve eli açık bir adamdı. Bir gün bazı şairlere şöyle şikâyette bulunmuş:

- Şurada bir hela yaptırmak gerekti; ama Kandî, münasebetsiz bir tarih düşürecek diye yaptıramıyoruz.üstelik helaya yapacağımız masraftan daha büyük bir meblağı caize diye isteyecek diye korkuyoruz.

Vaktiyle İran'a gidip orada Câmî ve Ali Şir Nevaî ile tanışan Kandî, gençliğinde biraz da ıyş u işrete düşkün imiş. Kırkçeşmeli Ahmed adında bir mahbubu varmış. Onun yine Şah Ahmed adındaki arkadaşıyla da ünlü şair Yahya Bey dostluk ederlermiş. Mahbublar arasındaki yakınlık Kandî ile Yahya Bey'i de birbirleriyle dost yapmış. Ne var ki bir zaman gelmiş, iki şair, mahbublarından iltifat yerine şiddet görür olmuşlar. Hatta bir seferinde bayram gelmiş, ikisi de fırsat kollamışlarsa da onlarla bayramlaşmaktan mahrum kalmışlar. Bakmışlar ki âhûlar köşe bucak kaçmakta, ikisinin ortak dostu olan Âşık Çelebi'ye yalvarmışlar:

- Sen bizim mahbublarımız ile yakınsın. Adın da Âşık olduğu için bu hizmetimizi görmelisin. Bari git de bizim tarafımızdan vekalet ile bayramlaşıver.

Âşık Çelebi gitmiş, cüvanların her biri ile ikişer kere bayramlaşmış. Onlar, "bayramlaşmada tekrara sebep nedir?" diye sorduklarında da,

Biri kendim için, diğeri de tutkunlarınız için, demiş. Onlar da Âşık Çelebi'nin bu hizmetkârlığına epeyce gülmüşler. Asıl garip olan şu ki Âşık Çelebi onlardan ayrılıp Kandî ile Yahya'nın yanına varınca Kandî şu mısra ile hem sorusunu sormuş, hem olayın tarihini düşürmüş:

Emânet merhabâmız n'oldı cânâ

Âşık Çelebi onun bu tarihine caize olarak bir hayli ipe sapa gelmez cevap vermiş olmalı.

Kandî ömrünün sonlarına doğru büyük bir hayvan sever kesilmiş. Kuşlar elinden yem yemeye, köpekler ve kediler yanınca dolaşmaya başlamışlar. Onca kuşa yem, onca sokak hayvanına ciğer mi dayanır; Kandî zaten delik kesesinde akçe tutamaz olmuş. Rüstem Paşa sadrazam olup da "Ben arası açık yazıyı sevmem!" diye şairleri canından bezdirmeye başlayınca, ne hikmettir bilinmez, Kandî'nin köpek severliğini duyup günlük on akçe ile bir vazifeye tayin etmiş. Onu kıskananlarda biri bu olay üzerine şu beyti söylemiş:

Demâdem bikr-i mazmûn besleyenden oldu rû-gerdân

Bu it besler deyû Kandî'ye kıldı luf-ı bî-pâyân

"Taze mazmun besleyenlerden hep yüz çevirdi de, "Kandî it besliyor" diye ona sayısız ihsanda bulundu." Demeye gelen bu beyitten sonra Kandî acaba o görevde nasıl çalışmıştır dersiniz?!.. Ama garip tecellidir, Kandî öldüğü zaman bazı köpekler onun mezarına mücavir olmuşlar ve tuz ekmek hakkını gözetip mezarı başından hiç ayrılmamışlar.hatta o kadar ki, "Acaba Kandî'nin mezarı nerededir?" diye arayanlar olursa bu köpekler önlerine düşüp Eyüp, Nişancı Celâlzâde Mustafa Paşa'nın cami haziresindeki mezarının başına getirirlermiş.

Kandî hakkında eski biyografi kitaplarında bu tür bilgiler var. Yazık ki onun şiiri hakkında pek yorum yok. Oysa sevgilisine,

Kande kandım dilberâ cüllâb-ı la'lin kendine

Kim bana Kandî deyü bühtân edersin her zaman

Diye yalvaran bir âşıkın lirik ifadeleri, aşağıda okuyacağınız gazelindeki söz ve anlam sanatları hakkında söyleyecek çok söz bulabilirlerdi.

Bölük bölük yürüyen şîvekârı gördün mü
Taraf taraf çekilen âh u zârı gördün mü

Taşıp taşıp dökülür aynımın pınarından
Çağıl çağıl akan o çeşmesârı gördün mü

Tutup tutup tutulur mu tütüp tütüp çıkan âh
Gürül gürül tutuşan dilde nârı gördün mü

Çekip çekip götüren cavk cavk uşşâkı
Girih girih dolaşan zülf-i yârı gördün mü

Parıl parıl tutuşur nâr-ı hicr ile Kandî
Yalap yalap yanar ol şem'a-kârı gördün mü

Günümüz diliyle:

1-) Bölük bölük yürüyen işveli güzelleri gördün mü?!.. Eğer onları gördüysen, ya arkalarından orada burada çekilen ah-vahları, iç geçirmeleri gördün mü?

2-) (A sevgili! Senin uğrunda) Göz pınarlarımda taşıp taşıp dökülerek çağlaya çağlaya akan çeşmeleri gördün mü?

3-) Ciğerimden tütüp tütüp çıkan ah dumanları, hiç (çıkmasın diye içimde) yumak yumak tutabilir miyim sanıyorsun? Ah içimde gürül gürül tutuşan ateşi bir görebilsen!..

4-) Âşıkları bölük bölük edip çeke çeke götüren sevgilinin zülüflerini gördün mü; nasıl da dolanmış âşıkların boynuna ve kıvrım kıvrım olmuş!..

5-) Kandî, ayrılık ateşiyle parıl parıl tutuşmuş… Muma benzeyen o âşıkı gördün mü, nasıl da yalap yalap yanmakta!..

AŞKA YALVARIŞ I

İskender PALA

TÜRK EDEBİYATI,YIL29, s.328 (ŞUBAT 2001)

Yine Fuzûlî ve tabii ki yine aşk… diyor ki:

Zülfi kimi ayağın komaz öpem nigârım
Yokdur anun yanında bir kılca i'tibarım

Yani, "Sevgilim,zülfü gibi ayağını öpmeme müsaade etmiyor, fırsat vermiyor. Demek ki onun yanında bir kıl kadar itibarım ve saygınlığım yokmuş."

Şimdilerde kadınların bellerine kadar uzanan saçları yok artık. Hele topuklarına kadar saç uzatan bir kadına hiçbir yerde rastlamak mümkün görünmüyor. Modern hayat şartları kadının saçını kısalttıkça kısalttı ve neredeyse onu erkek kılığına büründürdü.oysa eskiden saç kadının ziyneti olarak itibar görür ve bir kadının güzelliği saçının örgüsü, taranması veya başa toplanış veya beline salınış biçimiyle değer artırırdı. Baş yapmak, baş göz etmek gibi deyimlerimiz hep bununla ilgidir. Mamafih o dönemde de bazı kadınların saçlarını topuklarına kadar uzatmaları onları dillere destan güzeller arasında saydırır ve belki parmakla gösterilmelerine yol açardı. Çünkü uzun saçın bakımı da uzun sürer. Hatta belki bunun için müreffeh bir hayat ve işten güçten vâreste olmak gerekir. Fuzûlî'nin yukarıdaki ifadesine bakılırsa kendi sevgilisi (nigârı) bu kabil bir dilber, belki bir sultandır. Ancak o sultanın ayağını öpebilmek bir türlü nasip olmamıştır. Daha da kötüsü kendi öpemediği ayağı, yılan gibi kıvrılan, âşık ile kıyaslandığında sevgiliye karşı hiçbir duygusu olmayan, ama onun yakınında bulunmakla nimetlerine eren bir kara yüzlü zülfün her daim öpmesidir. İşte asıl bu derttir âşıkı eriten ve yakıp yandıran. Kendisinin ulaşamaması belki aşkının artmasına vesiledir, buna tahammül edilir ve hatta bazı zamanlarda talep de edilebilir; ama bir kıl parçası da olsa, âşıkın yapamadığını başkasının yapması onda rekabet hissini azdırır ve o kıl parçasını kendisine rakip olarak görmeye başlar. Sevgilinin, topuklarına kadar uzanan saçının o elma topukları öptüğü halde, onun gerçek âşıkı sayılan Fuzûlî'nin ayaklarına kapanmaya fırsat bulamaması bu bakımdan çok acı vericidir. Zaten bu yüzden hazret, "demek ki sevgilinin katında kıl kadar itibarım yokmuş" diyor.

Fuzûlî'nin "bir kılca" ifadesini " kıl kadar, en az, azıcık" anlamıyla kullanmasının yanında ilhâm-ı tenasüp yaparak zülfün kıldan ibaret olduğunu ima etmesi, âşıkın, sevgili katındaki değerinin zülüf kadar olmadığı anlamını da beyte yüklemesine yol açıyor. Âşıkın bundan çekindiği taraf ise zülfün yılan tabiatlı olması ve kara yüzlülüğü dolayısıyla sevgiliye zara vermesi ihtimalidir. Ancak zülfün âşıka benzeyen yanları da vardır. Bir defa zülüf perişandır ve ayak altında ezilmeye mahkûmdur; yani bir âşık gibi.

Beyitteki "nigâr" kelimesi istiâre yoluyla sevgili yerine kullanılmıştır.kelimenin anlamı resim ve porte demektir. Bundan yola çıkarak klasik şairlerce "resim gibi güzel olan sevgili" diye kullanılır. Kelimenin put ve sanem anlamı da yine ayni şekilde Divan şiirinin sevgilisini temsil eder.hani şimdilerde "biblo gibi güzel" dediğimiz şey. Ancak bütün bunların dışında kelimenin bir de kına anlamı vardır ki işte Fuzûlî'nin asıl çağrıştırmak istediği anlam da budur.çünkü zülüflere ve ayaklara kına yakılması gelenektendir. Şair, bir âşık gözüyle bakıp sevgilinin al al olmuş elma topuklarını sanki kına yakılmış gibi görmektedir.

Beytin buraya kadar yapılan izahı hep ayağa kadar uzanan zülüfle alakalıdır. Şimdi onu çağımıza uydurup kısaltalım ve bu sefer ayağın "kadeh" anlamını alalım. Klasik şaire göre sevgilinin ağzı, ölümsüzlük suyunun veya ebedî aşk şarabının içildiği bir kadehe benzer. Dudakların kızıl rengi de zaten şarap ile aynı renktedir. Bu durumda "ayak (kadeh)" kelimesini sevgilinin dudağı anlamamız mümkündür. Zülüfler de zaten o dudağın iki yanında adeta nöbet bekler gibi beklemektedirler. Bu durumda âşıkın bunca sıkı korunan dudakları öpebilmesi hayalden öte bir olmayacak rüyadır. Sevgilinin âşıkı kıl kadar sevip saymamasının neticesidir bu. İçindeki incilerle bir hazine olan dudağın bekçiliğini, âşkına vereceğine bir kıla vermiştir. Âşık için asıl yürek acısı işte bu kıskançlıktır ki, kendi erişemediği dudaklar üzerinde sere serpe kıllar dolanmıştır. Üstelik onlar dudağın ne kadar nazik olduğunu anlayamayacak olan yılan yahut ejderhadırlar. Hazineyi korumak üzere tılsım gereği bekçilik yapmaktadırlar. Gerçi âşıkın kalbi o kadehi yudumlayabilmek, o dudağa erişebilmek, o ayağı ele geçirebilmek için ejderhadan falan da korkmaz, onunla cenge hazırdır, ama asıl üzüntü duyduğu şey, sevgilinin kendisi yerine onu tercih etmiş olmasıdır.yoksa Necatî Bey'in ağzından, bütün âşıklar şöyle haykırmaya hazırdır.

Şevk-i ruhsârınla dil zülf-i dü-tâdan korkmaz
Arzu-yı genc edenler ejderhâdan korkmaz.

“Ey sevgili! Yanağının şevkine kapılan gönlümüz çifte dilli (veya iki başlı) zülüften korkmazlar. Çünkü hazine korkusu olanlarda elbette ejderha korkusu olmaz.”

Fuzûlî ikinci beyitte şöyle seslenir:

İnsaf hoşdur ey aşk ancak beni zebûn et

Ha böyle mihnet ile geçsin mi rüzigârım

“Ey aşk! İnsaf, elbetteki güzel şeydir. Ancak sen yine de beni zebûn eyle(ve insafı unut)Yoksa bütün ömrüm böyle eziyet içinde geçecek.”

Şair, beytin zahirî anlamıyla aşktan imdat isteyerek hayatına bir son vermesini, yoksa eziyet ve sıkıntı ile sürünmekte olduğunu söylüyor. Yani Fuzûlî, pek çok dizesinde söz konusu ettiği aşkı uğruna can verme arzusunu tekrarlıyor. Burada esas olan maşuka değil bizzat aşka yalvarmaktır. Bu açıdan bakıldığında asıl insafın, âşıka insafsız davranmak olduğu ortaya çıkar. Çünkü insaf edilir de âşıkın canı alınmazsa acısı sürekli hale getirmekle belki ona zulmedilmiş olur. Üstelik aşktaki insafsızlık, aşkın büyümesine vesile olur. Hiçbir âşık yoktur ki bana bu kadarı yeter deyip (aşkta insaflı davranıp) aşırı duygular beslemekten vazgeçsin. Kaldı ki aşkta yok olmak, insanı dünya endişesinden kurtarır, hayatı güzelleştirir. Dıştan bakıldığında aşk ile acze düşmek ve zebûn olmak gibi görünen bu hâl, aslında her âşıkın ulaşmayı istediği en son noktadır. Çünkü aşk gelince irade gider ve irade gidince sorumluluk ortadan kalkar. Sevgi, insanın hükmedebildiği duygudur; ama aşk insana hükmeden, insanı hükmüne alan duygudur.

Beytin ilk dizesindeki ancak kelimesini “bir tek beni, yalnızca beni” vurgusuyla okuduğumuzda şairin çektiği onca sıkıntıdan sonra aşka seslenip, “diğer âşıkları bağışla, onları hoş tut ve yalnız beni zebûn eyle!” demesi de bir insafın gereğidir.buna bir sonraki beyitte yer alan “Ha böyle…” ifadesinin soru anlamını “ Yoksa, yani böylesine…mi” ilâve ettiğimizde şairin, diğer âşıkların acıklı kendisine dert edindiğini anlarız. Kendisi için üzülmeyi gerilerde bırakıp sevgilinin diğer âşıklarının azat edilmeleri için uğraşan bir âşık yani. Hani Hz. Ebubekir Sıddîk’in “Ya Rab! Bedenimi öyle büyüt, öyle büyüt ki: cehennemi ben doldurayım ve orada başkasının girmesine yer kalmasın!” duasının hikmeti gibi. İşte şairin bütün bir ömür mihnet (eziyet, sıkıntı) olarak gördüğü şey de budur. Bu eziyeti çekmek konusunda aşktan istimdad ederek insaf eylemesi de kendisi için değil, diğer âşıklar içindir. Bu, ben yandım, başkaları yanmasın diğergâmlığınının ta kendisidir. Aşkın, diğer âşıklara insaf edip onları azat eylemesi, bir noktada sevgiliyi de yalnızca bu hakiki âşıka bırakması demektir. Yani

Fuzûlî'nin, diğer âşıkların (rakiplerinin) iyiliğini isteyip onlar için aşktan insaf talep etmesinin karşılığı da sevgiliye rakipsiz, ivazsız, garezsiz sahip olmaktır.

Bir beyit daha okuyalım:

Bildi tamâm-ı âlem kim derd-mend-i aşkım

Yâ Rab henüz hâlüm bilmez mi ola yarim

Demek olur ki: "Aşk derdini çektiğimi bütün alem biliyor. Yâ Rab, durum bu iken, hâlâ sevgilim benim halimi bilmiyor mu acaba?"

Beyitteki "âlem" kelimesi bir harf eksiğiyle ilm demek olur. İlm (ilim) de bilmek eylemiyle ilgilidir. Şaire göre, bilme kabiliyetine sahip olan herkes, onun aşk derdi çektiğini ilim olarak biliyorlar demektir ki sevgili de bu âlemin içinde bulunduğuna göre onun da bu bilgiye vâkıf olması gerekir.bilmediğine göre sevgilinin bu âlemin dışında, belki âlem üstü bir varlık olması gerekir. O durumda sevgiliye melek dense yeridir. Çünkü bu ifadeye göre onun madde ile alakası yoktur.

Bir âşık için en büyük ıstırap, sevgilisinin kendisinden tegafül göstermesi, yani onu âşık saymamasıdır. Görmezden ve bilmezden gelmenin bir adım ötesi de duymazdan gelmedir. Şairin bunca feryadına rağmen sevgilinin onu işitmemesi, yahut işitmiyormuş gibi davranması, çekilir dert değildir. Üstelik bütün âlemin bildiği bir şeyi inkâr noktasında hakiki aşk kendini gösterir. Çünkü aşk, yalnızca seveni ilgilendirir, sevilenin bundan haberdar olması, yahut ona cevap vermesi aşkın değerini de düşürecektir. Gerçek âşık odur ki sevgilisine olan aşkını gizli tutup bu uğurda can versin. Fuzûlî başka bir beytinde aynı yakınmayı tekrarlar.

Kamu bîmârına cânân, devâ-yı derd eder ihsân

Niçin kılmaz bana dermân , beni bîmâr sanmaz mı?

AŞKA YALVARIŞ II

İskender PALA

TÜRK EDEBİYATI,YIL 29, s.331 (MAYIS 2001)

Daha önceki yazımızda Fuzûlî'nin bir gazelinden şu üç beyti şerh etmiştir.

Zülfi kimi ayağın komaz öpem nigârım
Yokdur anun yanında bir kılca i'tibarım

İnsaf hoşdur ey aşk ancak beni zebûn et
Ha böyle mihnet ile geçsin mi rüzigârım

Bildi tamâm-ı âlem kim derd-mend-i aşkım
Yâ Rab henüz hâlüm bilmez mi ola yarim

Şimdi şiire kaldığımız yerden devam edelim:

Valsından ayrı n'ola kanım dökülse gül gül
Ben gülbün-i firâkım bu fasldır baharım

Sana kavuşma özlemiyle kanım gül gül dökülse de ne çıkar; ayrılığın gül dalı benim ve şimdiki bu mevsim de benim baharımdır.

Fuzûlî, kendisini salt ayrılıktan yaratılmış bir fidan olarak gördüğü için gül rengindeki göz yaşlarını (kanlı göz yaşı) bu fidanın bir meyvesi, yani ayrılığın tabiî sonucu olarak anlıyor ve ayrılık acısıyla aldığı her nefesi kendisinin en mutlu olduğu mevsim ve çağ olarak nitelendiriyor. Beyitte geçen kanın dökülmesi, birinin kanını dökmek öldürmek anlamıyla alındığında, şairin bu hasret ile aldığı her nefeste bir kez daha can verdiğini anlarız. Kanın gözlerden dökülmesi, ancak çok ağlamak şeklinde anlaşılabilir. "Dökülmek" kelimesinin çiçek açmak,i meyve vermek anlamı da keza bir gül fidanı ile alakalı olup güllerin tomurcuk tomurcuk açmasıyla izah edilebilir.bahar gelince meyveler ve sebzeler dökülür; yani dallar çiçeklenip ağaçlar meyveye durur. Kendisini baştan ayağa bir gül fidanıyla teşhis eden bir âşıkın yaprak dökmesi de ancak gül yapraklarının dökülmesi, yani kanlı göz yaşlarının gül yaprakları gibi yere saçılması şeklinde anlaşılabilir ki bu da gülün ömrünün sonuna geldiğine delalet eder. Yani şair, ayrılık acısıyla can verme noktasına gelmiştir. Çünkü aşkı uğrana henüz can vermeyen

âşıkta dökülecek kan var demektir. Aşk, yolunda kan, maddeyi temsil eder ve âşık bunu dökmekle maddeyi terk etmiş sayılır.

Beyitteki "gül gül kelimeleri "gil gil" ve "göl göl" de okuNâbîlir. Gil (çamur) anlamıyla şairin bulanık göz yaşları döktüğünü, göl anlamıyla da çok ağlamaktan göz yaşlarının göller oluşturduğunu anlamak mümkündür. "Gül" kelimesinin Osmanlı harfleriyle yazılışı değişik biçimlerde okuNâbîlir. Gel, kel, gil… bunlardandır. Hatta bu konuda bir fıkra anlatılır: Vaktiyle Üsküdar'da Gül Ahmet adında bir adam yaşarmış. Biraz gabî ve kaba-saba bir adam olan Gül Ahmet, bir şiir meclisinde, konuşulanları dinlemiş, kinaye ve tevriyeleri görmüş, şairlerin aynı kelimeyi birkaç anlamda kullanmalarında, yahut aynı yazılışlı kelimelerin farklı okunuşlarından dolayı:

- Bu şairlerinde sözleri, demiş, lastik gibi, ne tarafa çekilirse oraya uzuyor.

Mecliste bulunan şairler bu söze içerlemişlerse de Gül Ahmet'in mevkiinden dolayı kimse ses çıkaramamış. Ama aralarında bir tanesi "-Ben" demiş, "gün gelir bunun hesabını görürüm"

Gel zaman git zaman, Gül Ahmet hayrat olmak üzere bir çeşme yaptırmış. Zamanın adetince şairlere "benim çeşmeye bir tarih düşünüz" diye ricada bulunmuş. Vaktiyle intikama ahdeden şair güzel bir tarih düşürüp kendisine sunmuş. O da tarihi kitabeye hâkkettirmiş. Kıtanın tarih mısrası şöyle imiş:

"Gel, Gül Ahmet çeşmesinden iç gül-âb âsâ suyu"

Yani, "Gel, Gül Ahmet'in çeşmesinden akan gülsuyuna benzeyen sudan iç.

Mısraın ebced karşılığı 910 rakamını veriyor. Yani milâdî 1505 yılı.

Kürşad merasiminde çeşme gibi tarih kıtası da görücüye çıkıp ahbâb u yârân, hayırlı olsun diyorlarmış. O sırada kalabalığın ortasından biri tarih mısraını okumaya çalışmış.

Gel, Kel Ahmet çeşmesinden iç gilâp âsâ suyu

Bunu duyan Ahmet Efendi kendisine kel denilmesinden ziyade "gülâp"ın, çamur gibi su, çamur gibi su anlamına gelen "gilâp" şeklinde okunmasına içerlemiş ama sesini çıkarmamış. Fakat biraz sonra bir başkasının bu okuyuşa itiraz edercesine mısraı,

Gel, Kil Ahmet çeşmesinden iç kilâp âsâ suyu

Okuduğunu görmüş. Bu daha da fena. Hem kendisine çamur denilmekte, hem de çeşmesinden su içeceklerin köpekler (kilâp) kategorisinden sayılmasına yol açmaktadır. Bir başkasının,

Kel, Kül Ahmet …

Diye okumaya başladığı sırada dayanamayıp şaire çıkışmış:

-Bre bu ne biçim tarih?

İntikama ahdeden şair taşı gediğine koymuş.

-Vallahi Efendi, tarih pek güzel; sen aldırma; bu şairlerin sözü lastik gibidir, ne tarafa çeksen böyle uzar.

Her ne hâl ise biz Fuzûlî'nin şiirine dönelim ve bir beyit daha ilerleyelim:

Tasvîr eden vücûdum yazmış elimde sâgar
Ref' olmağa bu sûret yok elde ihtiyarım

Bedenimin resmini yapan elimde bir kadeh ile çizmiş beni. Artık bu görüntüyü değiştirmek elimde değil.

Veya:

Beni yaratan Allah, elimde daima bir kadeh tutmamı takdir eylemiş. Bu kaderimin değişmesi için iradem yeterli değil; takdiri bozamam ki!..

Kısaca şair, aşk kadehini taşımak konusunda adının dokuza çıktığını, sekize inmeyeceğini ima etmekte; ama bunu yaparken kelimeleri çift anlamlı kullanarak mükemmel bir nükte yapmaktadır. Bu görüntüyü değiştirmek elimde değil derken de aslında değişmeyi istemediğini imâ etmektedir. Çünkü bir âşık, ancak aşk kadehi elindeyken mutludur.

Sonraki beyit şöyle:

Dûr istemem zemânî mey neş'esin başımdan
Toprak olanda yâ Râb dürd-i mey et gubârım

Bir an olsun mey neş'esinin başımdan gitmesini istemem. Onun için Rabbim, dilerim, ben toprak olduğum zaman, mezarımın tozunu mey tortusu eyle.

Siz şu ezelî mestliğin derecesine bakın ki, o mestlik ile bir şair can verecek ve meyin tesiri mezarının toprağına işleyip içki içenler tarafından kendi hatırasını yaşatacak.

Bilindiği gibi içki içenler, kadehin dibinde biriken tortuyu toprağa serperek güyâ şarabı bulan Cemşîd'in ruhunu şad ederlermiş. Aslında bu tortu, şarabın en kıymetli kısmı iken bunu sevmez ve kadehi yeniden doldurmak için yere dökerlermiş. Yaptıkları bu hareketin şaraba saygısızlık anlamında alınmaması için de Cem'in ruhunu şad etmek gibi bir neden uydurmuşlar. Şimdi burada yola çıkarak şairin, "ben öyle mestlik içindeyim ki, mezarım, mestler tarafından benim adıma toprağa serptikleri tortulardan

yapılsa yerdir." demek istediğini söyleyebiliriz. Dahası gubâr kelimesi, toz (esrar) anlamıyla da karşımıza çıkar ki, Fuzûlî'deki mestliğin yalnızca içki ile değil, esrar ile de pekiştirildiğini gösterir.

Beytin başka bir anlamı da, Fuzûlî'nin ezeli mestliğini daima hatırlatacak şekilde verilebilir. Yani demek ister ki o koca âşık, "her kim mezarımın yakınından geçse, benim mezar toprağımın tozunu yutarak sarhoş olsunlar. Çünkü benim toza toprağa karışan bedenimin bulunduğu mezar toprağım, halis dürd- meydir(içkinin özü, tortusudur)." Bu ifade, değil yalnızca damarlarında şarap dolaşan bir sarhoşu, bedeninin bütün hücreleri içki ile yoğrulan bir sarhoşu da karşımıza çıkarır. Hani şimdilerde çok içki içmekten kinaye, "damarını kessen şarap akar" diyorlar ya; Fuzûlî'nin değil damarını kesmek, bedeninin kokusu bile ezelî aşk şarabının kokusunu dağıtıp başkalarını sarhoş etmeye yeter.zaten bir beyit önce de kendi yaratılışının içki kadehiyle yoğrulduğunu anlatmıştı. Fuzûlî gibi bir aşk adamına da ancak bu derece sarhoşluk yakışır.

Gelelim son beyte:

Rüsvâylarından ol meh saymaz beni Fuzûlî
Dîvâne olmayam mı dünyada yok mu ârım

O dolunay sevgili, yazık ki beni aşkıyla rüsvay olanlar arasında saymıyor. Ey Fuzûlî, bu tutum karşısında nasıl çıldırmam;dünyada benim ar ve namus duygum kalmadı mı yani?!..

Bir insan aşk divânesi olduktan sonra zaten rezil rüsvay olmuş, dolayısıyla ar ve namustan sıyrılmış demektir.buna rağmen sevgilisi onu görmezden gelip uğrunda çektiklerini hiçe sayıyorsa, ona hakaret ediyor demektir. Âşıkı çıldırtan, onun namusuna dokunan da işte budur.

Sevgili uğruna can vermek, âşık için pek kolaydır. Ne var ki sevgili, kendi uğruna kurban olan canı kurbanlığa kabul etmezse asıl felaket odur ve ömür boşa geçmiş sayılır. Dahası, âşık bir yanda can verince meydanı rakiplerine, sevgilinin diğer âşıklarına bırakmış da olur. Çünkü sevgili için, âşıklar arasında devamlı bir fitne hali yaşanır. Nitekim Fuzûlî de sevgilisine "meh (ay, kamer)" diyerek bu kargaşaya işaret etmektedir. Bilindiği gibi ilm-i nücûm, dünyanın ömrünü yedi gezegene göre hesap etmiş ve her gezegene bin yıl ömür biçmiştir. Buna göre Zühal (Satürn) ile başlayan hayat, sırasıyla Mirrih (Merih, Mars), Müşteri (Jüpiter), Şems (Güneş), Zühre (Venüs),

ve Utarit (Merkür) devirlerine yaşamış ve en son olarak Kamer (Ay) devrini yaşamaktadır. Ay devri Hz. Peygamber'in devri ile başlamıştır ve bu devirde büyük fitneler kopacak ve nihayet kıyamet vuku bulacaktır.

Şair sevgilisini aya benzetirken eski yıldız ilmine göre ayın kutluluk ve neyyir-i asgar'ı (küçük nurluluk) temsil ettiğini, astrolojiye göre ay burcundan olanların sebatsız, ihmalkâr ve kararsız olduklarını da bize hatırlatmaya çalışıyor.çünkü bu huyların hepsi sevgilinin olan özelliklerdir.

Nihayet şair ay ile deliliği yan yana getirerek, o ay sevgiliyi gördükten sonra nasıl çıldırmayayım diye yakınmaktadır. Bilindiği gibi dolunay, deliliğin artmasın ayol açar. Dolunaya direkt muhatap olan eşyanın tabiatı değişir, kete çürür, şarap bozulur, insanların duyguları çılgınlığa varır halde Fuzûlî de dolunay gibi olan güzel sevgilisiyle direkt temas halinde iken delirmemesi imkan dışıdır.buna aşk cinneti denir. Fuzûlî'nin,bu gazelde daha ilk beyitten itibaren neden âşıka değil de aşka yalvardığını ve kendini salt aşktan yaratılmış olarak gördüğünü şimdi anlıyor musunuz?

Cinnetini arttıran âşıka aşk olsun ey büyük âşık!..

BİZ ÂLEME BİR YÂR İÇİN ÂH ETMEYE GELDİK

İskender PALA

TÜRK EDEBİYATI, YIL 29, s.335 EYLÜL 2001

Divan şiirine birazcık âşina pek çoğu bu mısraı bilir, bilir de kimin olduğunu pek bilmez. Çünkü biz şarklılar nedense büyüklerimizi pek bilmeyiz; bildiklerimizi de çabuk unuturuz. Almanların Goethe, İngilizlerin Shakspeare, için yaptıklarını biz Fuzûlî için, Bâkî için yapmayız.İran'ın Sâdî'ye, Hafız'a gösterdiğini biz Galib'e göstermeyiz. Bırakınız Galib'i Nef'î'yi, Evliya Çelebi bile bizim için uzaklarda, çook uzaklarda bir yerlerde kalmıştır.

İmdi, diyen olabilir ki biz onları nereden bilelim? Haklıdırlar. Çünkü onların çoğu kendilerine tanıtmak için değil bir hizmeti yerine getirmek için yaşamışlardır.onların şöhret peşinde koştukları pek görülmemiştir; belki şöhret onların peşinden koşmaktan yorulmuştur, o kadar. Bugün adını bildiğimiz eski şairlerin hemen tamamının, şöhret denilen âfeti peşlerinde yıllar yılı dolaştırdıkları ve hatta yüz vermedikleri için bir kat daha asalete erdikleri söylenebilir. Sözgelimi hayatında divanını derleyip toplayanlar ne kadar azdır. Matbaadan sonra da Divan bastıranları parmakla sayabilirsiniz.

Önce sizi meraktan kurtaralım: Yukarıdaki berceste Yenişehirli Avni Bey'e ait. Söylediği yüzlerce güzel beyitten yalnızca bir pencere kanadı. Açılan, açıldıkça serinlik veren; sonra tekrar kapanan, insanın içini ısıtan ve tekrar kapanmak üzere bir daha açılan , bir daha.. Her gönülde ayrı bir âââh koparan, kâh yakan, kâh söndüren…

Avni Bey (ö.1884), Divan şiirinin gurbetlere salındığı en hüzünlü yıllarında yaşamış, Tanzimat aydınlarının bütün hücumlarına karşı direnmiş bir adamdır. Bu direnmede körü körüne bir bağlılık da yoktur üstelik. O, eski şairlerin söyleyişlerinin zamanın icaplarına göre düzeltilmesi, yenilenmesi gerektiğine inanan biriydi. Bu yüzden hep yeni b,r söyleyiş, eskilerin diliyle bikr-i mazmun peşinde koşmaktan yorulmuştur. Türkçe söyledikleri kadar Farsça söyledikleriyle de çağının en başarılı şairi sayılan, ancak nedense yazdıklarına karşı ihmalkâr davranan, Mevlevîliğinden gelen mahviyetkârlığı sebebiyle kabul edilmeye değil, kabul görmeye meyilli bir yaratılışa sahipti.bu yüzdendir ki Osmanlı şiir tarih tarihleri ona hak ettiği yeri vermekte hatalı davranmışlardır. Namık Kemal'in garezkârlığı bir yana, kendi zamanında kıskanıldığını ve rafine hayallerine imrenildiğini söylemek mümkündür. O çağın klasik şiirini beraber oluşturdukları Namık Kemal, Ziya Paşa, Leskofçalı Galib, Hersekli Arif Hikmet gibi şairlerden hiç biri onun mertebesine erişememişlerdir. Tanpınar, onun

bulduğu şiir cevherini çabuk kaybetmesinden ve şahane edalı bir dil zevkinden bahseder.

Yenişehir Fener eşrafından Sıdkî Ebubekir Paşa'nın oğlu olduğu için Yenişehirli lakabıyla anılan Avni Bey İstanbul'a gelince önce Beşiktaş Mevlevîhâne'si şeyhi Nazif Dede'ye intisap etti. Sonra kızıyla evlendi. Mevlevîlik ona yüzünün boyası kadar yakışmıştı. Külahın hakkını vermek için çok titizlendi. Mevlâna'yı okurken iliklerine kadar muhip, Mesnevî'yi tercüme ederken hücrelerine sinecek derecede mürşid idi. Şeyh Galib'in Hüsn ü Aşk'ına nazire olarak yazmaya başladığı--------- de yarım kalmamış olsaydı şüphesiz bugün çok ses getiren bir eser olurdu. Baharîye Mevlevîhânesi'nde çekilen susuzluğu anlattığı Âbnâme 'sinde suya dair ne varsa hepsini mazmunlaştırdı. Çağına nispetle davranış bozukluğu içinde olan tipler hakkında kaleme aldığı Mir'ât-ı Cünûn tam bir mizah örneğidir.Nef'î'nin Siham- ı Kaza'sına karşılık Nihân-ı Kaza'yı yazan, Rumca'dan bir roman bile çeviren Avni Bey gibi Tanzimat yıllarında birkaç şair daha var olabilseydi klasik edebiyat çökmez, belki dönüşüm geçirerek kendini bu güne getirirdi. Meşhur,

Çünkü sen âyine-i kevne tecellâ eyledin
Öz cemâlin çeşm-i âşıktan temâşâ eyledin

diye başlayan münacaatı tek başına bir şaheserdir. Şu rubaideki nüktenin asaletine bakınız:

Mecnun ki "lâ ilâhe illâ" der idi
Teklîf-i şuur eyleseler "lâ" der idi
Ol mertebe Leylâ'sına meftûn idi kim
Mevlâ diyecek yerde Leylâ der idi.

Muallim Nâci onun âşık-ı Mevlânâ olduğunu söyler ve onu yerlere gökler sığdıramaz, kendisinden bahsederken hürmetle dolu övgüler yağdırırmış. Sünbülzâde Vehbi'ye ateş püskürdüğünü, ona "zındık kadı" dediğini yine Nâci söyler. Sebebi ise Sünbülzâde'nin, bilinmez hangi şart ve muhitte söylediği,

Nâye tezyî-i nefes eylemeli
Üfleyip yani onu neylemeli
Çalma öyle düdüğü Mevlâna
Ki dene adına neyzen Molla

kıtasıdır. Avni Bey, sevgili Mevlâna'sına dil uzatan Vehbi'ye kendi lisanıyla bir şey demeyi zaid addedip, ünlü hezliyat şairi Sürûrî'nin Tufle-i Vehbî hakkındaki tehzilinden beyitler okumakla yetinirmiş. Nâci, üstadı Avni Bey'i müdafaa bahsinde bu beyitlerin en güzellerinden bir kaçını sık sık okurmuş.

Avni Bey'in sanattaki derecesine ve hâle uygun şiir söyleme yeteneğini göstermek için şu nükteye bakmak kâfidir. Nâci, bir gün üstadının yanında onu,

Kibriyâ aşkına ey muğbeçagân mey getirin

Vermeyin fâsıla bir lâhza peyâpey getirin

Beytini okuyup bazılarınca bu beytin sorgulaNâbîleceğini ve bir Mevlevî olarak bundan zarar göreceğini söyler. Çünkü beyitte Avni Bey, "ulular aşkına ey muğbeçagân içki sunun bize. Bir an boş bırakmayın elimizi art arda getirin!" demektedir ve pek âşinası olduğu mey ve meyhâne kültürünü muğbeçelere (meyhâne miçoları) varasıya kadar tasavvufa yansıtmaktadır. Maamafif beyit, Avni Bey'in kudretini göstermek bakımından gıpta ile okunmaktadır. Hatta daha sonra bu beyit onun yukarıda sözünü ettiğimiz güzide söyleyişlerinden biri olur ve pek çok şair bu denli güçlü mazmun yakalamak için yıllar yılı göbek çatlatırlar. Nâci'nin beyte gösterdiği itirazına karşı Avni Bey hiç istifini bozmaz ve hemen oracıkta, Beylikçi İzzet Bey'in,

Lokma-i gam ki gulû-gîr-i melâl oldu bana

Şîr-i mâder gibi mey şimdi helâl oldu bana

beytini okuyuverir.bu dahi şöyle demektir: "Gam lokması boğazıma dizildi. Bu durumda mey şimdi ban anne sütü kadar helal sayılır." Pes doğrusu!.. Bir anda bu nükteyi bulabilecek kaş keski zeka yaşamıştır şu gök kubbenin altında?!..

Şu beyitteki hikmete bakınız:

Gelince vakt-i hâcet geçmedim hatırlarından hîç

Onunçün ben de şimdi hâtır-ı ahbâbdan geçtim

Zor günümüzde karanlıklara savuşuveren dostlar(!) için bu beyit aklımızda bulunsun.derseniz eğer, peşin söyleyelim, sık sık okumak zorunda kalabilirsiniz. Okuyun, ama içinizden okuyun. Çünkü öyle zamanlarda yaşıyoruz ki Avni Bey hep karşımızda dursa gerek.

Der ki:

Ehibbâ şîve-i yağmâda mebhût eyler a'dâyı

Hudâ göstermesin âsâr-ı izmihlâl bir yerde

Yânisi şöyle: "Allah bir yerde perişanlık göstermeye görsün; dostlar, yağmacılıkta düşmanları fersah fersah geride bırakır."

Avni Bey gibi bir şair yetiştirmekle bir millet iftihar edebilir, emin olunuz. Ama heyhât!..

AYÎNESİ İŞTİR KİŞİNİN LAFA BÂKÎLMAZ

İskender PALA

TÜRK EDEBİYATI,YIL 29, s.337 KASIM 2001

Cahit Sıtkı,

Neden böyle düşman görünürsünüz

Yıllar yılı dost bildiğim aynalar

der o ünlü Otuz Beş Yaş şiirinde ve yaşlılığın bütün sonucunu aynalara yükler. Gerçekten de aynalardır bizim en sıkı ağızlı dostumuz, en içtenlikli dert ortağımız. Sırlarımızı onlar taşır hep; şakağımıza düşen ilk akı onlar görür. Bir cana hasret yalnızlıkları hep onlar bilir. Güzelliklerimizi de hep onlar fısıldar kulağımıza.

Dilleri olsaydı tarihi yeniden yazardı aynalar. Çünkü Narsisos'un suda kendini görüp hayran olduğu günden bu yana intizarlar hep aynalar üzerine yapıla gelmiştir.

İlk aynaların, demir çağında yapıldığına şüphe yoktur. Demir, çelik, bronz ve gümüş gibi madenlerden yapıla gelmiş aynaların örnekleri dünyanın çeşitli müzelerinde görülebilir. İnsanın kendini görmek istemesi ile birlikte icat edilmiştir hiç şüphesiz aynalar ve yüzeyleri parlatılan her maden parçası, biraz da cins-i lâtîfin serüvenini gizler. Çinli, Mısırlı, Yunanlı ve Romalı tuvaletlerinde aynanın, maden süslemeciliğinde de önemli bir yeri olduğunu tarih kayıtları bize gösterir. Altın, bronz, gümüş ve cilalı kalaydan imal edilen o çağın aynaları, çevrelerine ve sırtlarına kazınmış motifleriyle ünlüdür çünkü.

Cam aynaların tarihi hiç de sanıldığı gibi eski değildir. Camdan ilk aynayı (gözgü) yapanlar Selçuklular olmuştur. Onların, kendi ürettikleri cam kalıplarına adi ve dalgalı sırça sürerek imal ettikleri aynalar daha sonra batı dünyasında hızla geliştirilip modern hayatın doğuşuna kadar kalıptan kalıba girmiş, endam aynası, yüz aynası, tuvalet aynası, duvar aynası vs. çoğalıp durmuştur. Christoffer W. Eckersberg'in ünlü Aynalı Kadın tablosundan (1818) sonra da yana Batı resminin gizemli bir malzemesi olmaya başlamıştır.

Türklerde ayna tam bir folklor hazinesi gibi durur. Öncelikle el değmemişliğin, aydınlığın ve masumiyetin simgesidir o. Düğünlerde gelin adayı önünde ayna taşınması, bu saflık ve Bâkîreliğin sembolik ifadesidir. Gelinin oğlan evine getirildiğinde yüzüne ayna tutulması da bahtının aydınlık olmasından kinayedir. Benim çocukluğuma kadar insanlar yeni bir eve taşınırken ilk önce ayna ve Kur'an'ı götürürlerdi. Yola giden birinin ardından yolu açık olsun diye yüksekçe bir yere ayna asılması da yine bu anlayışın izlerini taşır.

Tasavvufa göre ayna, insan-ı kâmilin (olgun insan) kalbini temsil eder. Allah'ın zat, sıfat, isim ve fillerine mahzar olmak bakımından her insan bir ayna sayılır. Çünkü Hakk her varlıktan ziyade, en mükemmel varlık olan insanda tecelli eder. Cilâlılık ve parlaklık derecelerine göre insanı temsil eden tasavvuf aynasında velilerin, nebilerin ve resullerin tecellileri derecelendirilir.en mükemmel, en göz alıcı ayna ise varlık âleminin en şereflisi olan Hz. Peygamberdir. Çünkü Allah,

Zâtıma mir'ât edindim zâtını

Adım bile bile yazdım adını (Süleyman Çelebi)

buyurmuştur. Tasavvufun ikinci ayna telakkisi de insanın insana ayna olmasıdır ki her inanmış kul, karşısındaki kişiye bakarak kendi eksiğini görebilir, iman noktasında şahsiyetini güzelleştirebilir. Bu yüzden "Mü'min mü'minin aynasıdır" buyrulmuştur. Varlık âleminde her şeye zıddı ile kaim olduğu için Vücûd-ı Mutlak'ın aksi olarak adem-i mutlak bir ayna hükmündedir. Yenişehirli Avni Bey'in ünlü beytinde, Allah'ın insanı kendini seyretmek üzere bir ayan hükmünde yarattığı şöyle ifadelendirilir:

Çünki sen âyine-i kevne tecellâ eyledin

Öz cemâlin çeşm-i âşıktan temâşâ eyledin

Divan edebiyatında ayan, görüntüyü yansıtma özelliği, parlaklığı, aydınlık ve lekesiz oluşu dolayısıyla sevgilinin güzelliğine, yüzünün aydınlığına ve âşıkların gönlüne benzetile gelmiştir. Sevgililer, aynaya bakarak kendi güzelliklerinin farkına varırlar ve istiğna makamına yükselirler. Nef'î'nin

Zinhar eline âyine vermen o kâfirin

Zirâ görünce suretini bütperest olur

demesi bu yüzdendir. Aynanın, karşısındakini yansıtma özelliği gerçekte aslı olmayan varlığın bir hayal misâli ortaya çıkmasıdır. Yani aynaya aks eden eşya bir gölgeden ibaret gözükür. Eflatun'un ideler teorisinde olduğu gibi. Bu da şairin ilham dünyasını oluşturur ki onun asıl çıkış noktası gönül aynasıdır. Gönül aynası saf, berrak ve paslardan arınmış olmalıdır; yoksa aynası lekeli olan kişilerle konuşmaya bile değmez. Nitekim Nef'î felekten şikâyetini şu şekilde dile getirir:

Tûti-i mûcize-gûyem ne desem lâf değil

Çerh ile söyleşemem âyinesi sâf değil

Türk klâsik edebiyatında ayna ile alakalı pek çok gelenek ve inanışlar da beyitlere konu olmuştur. Söz gelimi, ölüm döşeğindeki kişinin canının çekilmesi esnasında hayat emaresi olup olmadığı, eskiden, ağzına ayna konularak öğrenilmeye çalışılır ve eğer ayna buğulanırsa hayatın devam ettiği anlaşılırmış.şairler, kendilerini

sevgilileri karşısında ölümcül aşk hastası olara gördükleri için ağızlarına ayna tutulmasını isteyebilirler. Zâtî bu bahiste oldukça cü'retkârdır ve sevgilinin yanak aynasının ağzına tutulmasını (yani yanağından öpmeyi) arzuladığını şöyle dillendirir.

Gözün celladını gördüm, hayatım gitti ey hûnî
İnanmazsan eğer tut ağzıma mir'ât-ı ruhsârın

Kelîm de sevgilisinin gümüş bir ayna olan sinesini görmek istediğini biraz çapkın bir tavır ile izah eder:

Gösterirsen ölmeden göster bana ol sîneyi
Yoksa hasta son nefeste neylesin âyineyi

Eskiden ağız ve yüz çarpılmaları için aynalar kullanılırmış. Daha ziyâde mukassar (içbükey, konkav) ve muhaddeb (dışbükey, konveks) aynaların kullanıldığı bu tedavi usulü ocak kabul edilen belli başlı kişilerin inhisarında olur, bu kişiler de çarpılmış hastalar getirildiğinde ellerindeki aynaları onların ağızlarına yahut yüzlerine tutarak belli tılsımlar okuyup hastalığı tedaviye çalışırlarmış(!). İstanbul'un bugün Tepebaşı denilen semtinde bulunan Kamer Hâtun Camiî'nde bu tür bir ayna bulunduğu ve Şeyh Nail Efendi'nin de o civarın Müslüman olsun, gayrîmüslim olsun bütün çarpılmışlarını bu aynaya baktırarak tedaviye çalıştığı halk arasında bilinmektedir. Ortaçağda hekimlerin ağız eğrilmesini (bir tür felç olsa gerek), sihirli kabul edilen konkav ve konveks aynalarla baktırarak tedavi ettikleri de meşhurdur. Şairin biri bundan ilham alarak diyor ki:

Bakmaya men eyleme uşşâkı cânâ sinene
Ağzı eğriler ko baksın devamlı âyînene

Muzip şair, sevgilinin koynunda sakladığı dışbükeylikleri seyrederek ağzı eğrilerin (boşboğazların) sükûn bulacaklarını ima ediyor. Buna kendisi de dahil olsa gerek!..

Eski şark kültüründe âyîne-gerdân denilen bir tür dilenci yaşarmış. Genellikle Hindistan taraflarından gelen-bunlara tam anlamıyla Hint fakiri diyebiliriz- bazı tufeylîler ellerine bir ayna alıp gezdirirler ve yolda belde kime rastlarlarsa onlara bu aynayı sunarlarmış. Aynayı eline alıp bakan kişi, aynayı iade ederken sadaka kabilinden birkaç kuruşu da beraber verirmiş. Son asırda bu tür dilencilerin kalenderîlerden oldukları ve demirden sapı olan Şam işi aynalar taşıdıkları da kayıtlar arasındadır. Şair Nazîm diyor ki:

Gönül sana n'ola şâhım sunarsa âyînesin
Gedâ-yı hüsnün olan mağribî kalenderdir.

Yani, ey sevgili, bir aşk dilencisi gibi gönlümü sana sunarsam bundan gocunma; çünkü gönlüm, senin güzelliğinin dilencisi olan Mağripli bir dilencidir.

Faizî'nin şu beytinde de aynı mazmun gizlidir:

Verir gönlün ümîd-i vasl ile âşık sana cânâ
Eder deryûze âyîneyle güyâ bir gedâ cânâ

Aynanın kırılmasından bugün bile uğursuzluk sezilir. Ancak hâli, şair, gönlünün bin parça olmasına benzettiği için hahişle arzular. Çünkü sevgilisi tarafından kırılan gönül aynasının her parçasında onu ayrı ayrı görerek aşk özlemini azaltacak, teskin edecektir. İşte beyit:

Kırılsa rîze rîze olsa mir'at-ı dil-i âlem
Yine her zerresinde rünümâdır çehre-i cânân

Şöyle demek: âşıkların gönül aynaları kırılıp paramparça olsa ne çıkar!'.. Çünkü onun her zerresinde yine sevgilinin yüzü görünecektir.

Ayna hakkında klâsik şiirin mecaz, teşbih ve mazmunlarına sınır çizilemez. Âyîne-i İskender, âyîne-i âlem-nümâ veya âyîne-i kîtî-nümâ gibi efsanevî aynalar bir yana, çeşit çeşit ve büyük küçük aynalar, yuvarlak, kürevî, tıbbî, coğrafî pek çok alanda artık teknolojinin vazgeçemediği eşyalar arasındadır. Gündelik hayatta sık sık müracaat edilen bu estetik eşyayı şairler hayal örgüleri ve sanatla buluşturarak ilhamlarını daha da güzelleştirmenin gayreti içindedirler. Ayna şiirler,i bile başlı başına ciltler doldurur.

Macerası su ile başlayan aynalar, bugün cam üzerine sır dökülerek modern hayata hükmetmektedirler. Üstelik şimdi her ayna, bir sevgilinin hayaliyle doludur. Ne ki, hakikat aynasında pas, toz, buğu ve kir olmaması gerektiğini de bilirler. Önemli olan gönül aynasını saf tutabilmektir. Yoksa dünyadan nice güzeller geçmiş, nice aynalar kırılıp içlerindeki görüntülerle birlikte toprak olmuştur. O halde sözü, eski bir aynanın üzerinde okuduğumuz şu beyit ile tamamlayalım:

Bir tekerrürdür deyip vazgeçme her gün sen de bak
İbret al şu antika âyîne-i devrândan

KARAKOYUNLU CİHÂNŞÂH'IN MESNEVÎ SEVGİSİ

Muhsin MACİT

TÜRK EDEBİYATI, YIL 29, s.338 (ARALIK 2001)

Mevlanâ Celâleddin-i Rûmî 17 Aralık 1273 yılında öldüğünde ardında mistik tecrübesini ve tasavvuf anlayışını asırlarca bir çok teville birlikte yaşatacak önemli eserler bırakmıştır. Onun eserlerinin başında Mesnevî-i Manevî gelir. Mevlâna'nın bu eserinden sonra mesnevî kavramı, bir nazım şeklinin adı olmaktan öte anlam ifade etmeye başlar ve adeta onunla özdeşleşir.Menâkıbü'l-ârifin'de bir anekdot anlatılır. Bir sohbet esnasında Necmettîn-i Taştî demiş ki dünyada umumî olan üç şey Mevlâna'ya nispet edildikten sonra özel bir mânâ kaldı. Bunlardan birisi mesnevîdir. Eskiden her kafiyeli iki mısraa mesnevî derlerdi; fakat zamanımızda mesnevî denilince akla hemen Mevlâna'nın mesnevisi gelir. İkincisi, eskiden bütün bilginlere Mevlâna diyorlardı; fakat bugün Mevlâna denilince Mevlâna hazretleri anlaşılır. Üçüncüsü her mezara türbe derlerdi. Bu gün ise her hangi bir türbe anılsa Mevlâna'nın kabri akla gelir. Bu anekdotu nakleden rahmetli Âmil Çelebioğlu, zikr edilen ilk iki husus, bu gün de bütün dünyada geçerli olmakla beraber üçüncüsü sadece Konya için doğrudur diyor.[332]

Mesnevî, Türk kültür ve sanatını besleyen en önemli kaynaklardan birisidir. Pek çok şair Mesnevî'den aldığı ilhamla Türkçe ve Farsça şiirler söylemiştir.öyle ki 18. yüzyılda Şeyh Gâlib'in yakın dostu ve mürîdi Esrar Dede, sadece Mevlevî şairlerinin biyografilerinin bulunduğu Tezkire-i Şuarâ-yı Mevlevîyye adlı bir eser kaleme almıştır. Mevlâna, Anadolu sahasının dışında yaşayan sûfî ve şairlerin de beğenisini kazanmış ve onlar tarafından da takdîr ve minnet duygularıyla anılmıştır. Mesnevî sevgisini şiirlerinde dile getiren şairlerden birisi de Karakoyun'lu Cihânşâh'tır.

Karakoyunlu Cihânşâh (ö.1467) hükümdarlığı döneminde (1438-1467), sadece devletinin sınırlarını genişletmekle kalmaz, aynı zamanda sûret ve mânâya ait sırları söze dönüştür. O, iki dilde usta bir şairdir. "Hakîkî" mahlasıyla Farsça ve Türkçe şiirler söyler.[333] Hakîkî Dîvânı'nda 32 Farsça mesnevî, 114 Farsça gazel, 96 Türkçe gazel ve tuyuğ vardır. Cihânşâh'ın Farsça mesnevî ve gazellerinin Molla Camî (ö.1492) tarafından beğenildiği, şairin aşağıda tercümesini verdiğimiz ifadelerden anlaşılmaktadır.

Sözün kısası, ilim sığınağı ve irfan yuvası olan Şâh'ın ilham hazinesinden;

---

[332] Âmil Çelebioğlu, **Türk Edebiyatında Mesnevî**, İst. 1999, s.21

[333] Muhsin Macit, Cihânşâh ve Türkçe Şiirleri, **Bilig**, 13(Bahar 2000),s.9-20.

İçi mücevher hokkasını andıran gerçek incilerle dolu mübârek bir kitap geldi.

Onda: Gazeller, *mesnevîler*, suret ve mânâya ait sırlar var.

…

Bu ne güzel, ne çekici, ne yürek ferahlatıcı kitap ki *Attâr*'ın ruhu ondan ıtır sürünüyor.

O *mesnevî*'nin kokusu *Mevlâna*'nın gönlüne sirayet ediyor sanki.

İçinde esrarla açılmış nice güller var ki, ona *Gülşen-i râz* desek yaraşır.

O şiirin mertebesi o kadar yüce ki bizim vasfımızın kemendi ona nasıl erişebilir?[334]

Bu şiirde Molla Camî, Hakîkî'nin Farsça şiirlerinin, özellikle mesnevîlerinin Mantıku't Tayr, Mesnevî ve Gülşen-i râz'la olan irtibatlarına atıfta bulunur. Ayrıca bu ifadelerden Hakîkî'nin mesnevî yazdığı anlaşılır. Onun için Hakîkî Divânı'nın Londra ve Erivan nüshalarından hareketle değerlendirme yapanlar, haklı olarak içinde mesnevî yazım biçimiyle şiir bulunmayan bu nüshaların eksik olabileceği ihtimalini belirtmişlerdir. Hakîkî Divânı'nın Süleymaniye Kütüphanesi Fatih Kısmı No. 3008'de kayıtlı nüshasının tespit edilmesiyle birlikte Molla Camî'nin Karakoyunlu Cihânşâh hakkındaki değerlendirmeleri de tam yerine oturmuştur. Çünkü Hakîkî Divânı'nın Londra ve Erivan nüshalarında bulunmayan, hâlihazırdaki bilgilerimize göre sadece Süleymaniye nüshasında yer alan 32 Farsça mesnevî vardır.

Hakîkî arûzun fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün kalıbıyla yazdığı mesnevilerine diğer Hurûfî şairlerde olduğu gibi Câvidânnâme'nin başında yer alan "ibtidâ" kelimesiyle başlar. Tevhid münacât ve naat konulu şiirlerin ardından sözü Mesnevî'ye getirir:

Şerh-i zikr-i lâyezâlest Mesnevî
Cân-ı ma'nâ ayn-ı hâlest Mesnevî

Mesnevî maksad-nümâ'yı âdemest
Ma'ni-i sâhib-kemâl-i âdemest (v.9a)

Mesnevî, sonsuz olanın zikrinin, yani Kur'an'ın şerhi; mananın canı, hâlin gözüdür. Mesnevî, insana maksadını, âlemdeki olgun kişilere manayı bildirendir.

[334] Ali Asgar Hikmet, **Molla Câmî**, Çev. M. Nuri Gençosman, İst.1991, s.54-56

Bu ifadelerle Mesnevî'yi övmeye başlayan şair, ilerleyen kısımlarda Mesnevî'yi mana denizine, maden ocağına benzetir ve onu mananın özü olarak nitelendirir. Hakîkî 60 beyitten oluşan bu bölümde Mesnevî'deki temel kavramlardan ikisini; mana ve neyi ön plana çıkararak Mevlâna'ya muhabbetini izah eder.[335] Zaten Molla Câmî de Hakîkî'nin şiirlerinde sûret ve manaya dair sırlar sezmiştir. Hakîkî bu sırları büyük ölçüde Mesnevî'den almıştır. Şair sûfî lügatinde önemli yeri olan sûret kavramıyla varlık âlemini, mana kavramı ile de Allah'a ait sırları anlatmak istemiştir. Mevlevî aşkıyla mana iklimini iktibas etmek istediğini söyleyen şair, onu taklit etmeye başladıktan sonra tevhidi anlamanın aşığı olduğunu belirtir.(v.9b)

Şair geleneğe uyarak Mesnevî sevgisini aşka dair istiâre, mecaz ve telmihlerle anlatma yolunu seçer. Hüsrev ve Şirin hikâyesini hatırlatmak suretiyle bu kelimelerin çift anlamda kullanımında yararlanır ve sâhib-likâ istiaresiyle bu sevgisini dile getirir:

Husrev-i 'ışkest ân sâhib-likâ

Cân-ı şîrîn ez-lebeş yâbüd şifâ (v.9a)

O güzel yüzlü, aşk sultanıdır. Tatlı can onun dudağından şifâ bulur.

Hakîkî daha sonraki dizelerinde Mesnevî'yi, dolayısıyla müellifini sultana, kendisini de köleye benzetir. O öyle bir sevgilidir ki, onun ayağının tozu gözlere sürmedir. Bu göz, bazen gönül gözü de olabilmektedir. Ona göre Mesnevî, aydınlığın ve feyzin kaynağı, mananın özüdür. İlminin ışığı velilere fener, hakla rehber olan Mevlâna, peygamberlerce de makbul bir insandır.

Hâk-ı pây-ı ost kuhl-ı mâ

Mikonem der-çeşme-dilhâ tûtiyâ

Lem'a-i 'ilmeş sirâc-ı evliyâst

Reh-nümûn-ı halk kabûl-ı enbiyâst (v. 10a)

Onun ayağının tozu bizim gözümüzün sürmesidir.ondan gönül gözüne sürme yapıyorum

Nebilerce makbul sayılan onun ilminin ışığı velilere fener, halka rehberdir.

Mesnevî sevgisini iştiyakla anlatan şair, sonra Mevlâna'nın tasavvuf anlayışını simgeleyen neyle özdeşleştirerek onun dilinden konuşmaya başlar:

Men be-sûy-ı dost dârem iştiyâk

[335] Adnan Karaismailoğlu, Mesnevî'den Sûret ve Mânâ kavramalrı, **Selçuk Üni. 9. Millî Mevlâna Kongresi (Tebliğler)**, 15-16 Aralık 1997, Konya 1998, s.103-113

Gam negerded ger be-nâlem ez firâk

Âh-ı men ez-nâle-i men şod ‘ıyan
Sûz- ı men ez-nâğme-i men şod beyan (v.10b)
Ayrılıktan şikayetime gam engel olursa ben dosta gitmeye iştiyaklıyım.
Benim âhım iniltimden yanışım nağmemden belli olur.

Ney mana sırlarını açmaktadır.onun için râz-ı manaya talip olanın neye kulak vermesi gerekir. Onun sesindeki ahengi anlamayan kişi gâfildir.ney baştan başa yalım ve ateştir. Aşk hastaları o ateşten hoşlanırlar.

Her ki ender sûz-ı ney şeydâ boved
Dâğ u derd ender dileş peyâ boved

Her ki râ peydâ boved dâğ-ı firak
Sûzed ender âh u derd-i iştiyâk

Neyin yanışına çılgınca âşık olanın gönlünde dert ve yara olur. Ayrılık ateşine düşen iştiyâk derdiyle âh çekerek yanar.

Cihânşâh, Mevlâna’ya olan sevgisini dile getirdiği 60 beyitli manzumesini işte bu mısralarla tamamlar. Mesnevî sevgisi onun şiirini besleyen kaynaklardan biridir. Diğer kaynaklar arasında en önemli yeri Seyyîd Nesimî’nin şiirleri tutar. Öyle ki Türkçe şiirleri arasında bulunan 14 gazel ve 3tuyuğ, Nesimî Divânı’nın değişik neşirlerinde de yer alıyor.şiirlerinde Hurûfîliğin izleri çok belirgindir. Fakat, onun şiirlerinde Hurûfîlik yalnızca harflerle ilgili sırlar değil, özellikle Hallâc-ı Mansur tarzı panteist mistik düşünce şeklinde görülür. Hakîkî bu mistik tecrübeye uygun düşen Molla Camî, Mevlâna, Atar, Şebüsteri, gibi sûfîlerin eserlerinden de esinlenerek şiirlerini söylemiştir.

Hurûfîliğin Mevlevîlik üzerinde etkisi olduğunu rahmetli AbdülBâkî Gölpınarlı ortaya koymuştur.[336] Aynı şekilde Mevlâna da Hurûfî şairler üzerinde etkili olmuştur. Hatta Türk kültür ve sanat hayatı üzerinde Mevlevîlik kadar derin ve devamlı etkisi olan başka bir mistik tecrübe yoktur. Daha hayattayken pek çok sûfînin takdirini kazandığını

[336] Abdülbaki Gölpınarlı, **Mevlâna’dan Sonra Mevlevîlik**, ikinci baskı, İst. 1983, s. 310-317

bildiğimiz Mevlâna, ölümünden sonra da eserleriyle nice mana erinin gönlünü tutuşturmuştur. Bunlardan biri de Molla Camî'dir. Mevlâna'ya derin bir sevgiyle bağlı olan Abdürrahaman Câmî'nin bu muhabbetle Konya'ya kadar geldiği, Mevlevî menkıbelerinde anlatılmaktadır. Molla Camî'nin bu muhabbeti, mektuplaştıklarını kaynaklardan öğrendiğimiz dostu Karakoyunlu Cihânşâh'a da sirayet etmiş olabilir. Belki de mistik düşünceleri arasındaki müştereklik, Câmî ve Hakîkî arasındaki dostluğu pekiştirmiştir. Bütün bunlar, kaynaklarda Hurûfîliği, Şiîliği, Rafizîliği, tartışılan ve Ehl-i Hak mezhebinden olduğu iddia edilen Cihânşâh'ın Mesnevî sevgisini gözler önüne serdiği gibi aynı zamanda pek çok sûfî şairi yalın kat bir tasavvuf anlayışıyla değerlendirmenin doğru olmadığını da göstermektedir.

ERZURUMLU İBRAHİM HAKKI DİVANI'INDA GÖNÜL

Doç. Dr. Amil ÇELEBİOĞLU

TÜRK KÜLTÜRÜ, YIL 16, S. 185 (MART 1978)

Edebiyatımızın bütün nev'ilerinin, gerek halk edebiyatı gerek dîvan edebiyatı olsun, dînî veya tasavvufî edebiyatımızın müşterek mevzularından birisi, belki de en mühimi ve en çok işleneni gönül mefhumudur. Bu mevzu, edebiyatımıza olduğu kadar hayatımıza, inancımıza: gönü) kırmak, gönül almak, gönül vermek, gönüllenmek, gönülsüz, gönül ehli, deryâ-dil, deli gönül, gönül ferman dinlemez gibi kelime ve tâbirlerle, günlük konuşmalarımıza dahi girmiştir.

Hattâ öyle iddia edebiliriz ki, her çeşit edebiyatımızın tükenmez bir kaynağı olan bu saha, âdeta cemiyetimizin bir karakterini aksettirir. Onun hassasiyetini, gerçekten derya gibi engin bir gönle sahip olduğunu gösterir. Bunu, sözle olduğu kadar mûsikî ile de en güzel ifâdesi içerisinde asırlar boyu dile getirmiş, terennüm etmişizdir.

Maalesef bugün, dün olduğu kadar sık bir şekilde bu mevzu ile edebiyâtımız ve günlük hayatımızda karşılaşmıyorsak ümit edelim ki bu hâl, maddî kaygılarımızın, dünyevî hırslarımızın ön plânda koşmasından, nefsânî arzularımızın pervasızca coşmasından ve mânâ âlemine, daha doğrusu gönül âlemine -hor görürcesine- sırt çevirmemizden, gönül ve aşk tahtını devirmemizden, asırlardan beri gönüllerimizde yanan sevda ve mahabbet kandillerin,-atom ve feza çağıdır diyerek- söndürmemizden olmuş olmasın...

Gönle dâir bâzı hususiyetlere, önce umûmî bir şekilde temas edeceğiz. Sonra bununla ilgili olarak İbrahim Hakkı Divânı'nı gözden geçirmeye çalışacağız.

Gönül bir şehirdir, bir ülkedir. O, Bağdad'dır. Bâzen mâmur olur. Bâzen viran:

Artık harabe gönlüm mânend-i mülk-i âlem
Mâmur olur mu yoksa viran olur kalır mı

(Celâli)

Dâr-ı dünyâ deli gönlüm gibi virân olsa
Ne cihan olsa ne can olsa ne hicrân olsa

(Şeyhülislâm Yahya)

Viran da olsa mâmur da bu şehri, ancak aşk sultanı alabilir, aşk askeri yağmalayabilir: Yoksa: Yâr denilen demir kal'a - Ya alınır ya alınmaz. Aşk serisi bu şehri yakıp yıkmazsa:

Bir sine ki o nâr-ı mahabbet eseri yok
Zulmettedir ol nûr-ı Huda'dan haberi yok

diyen Yusuf-ı Çengî Dede'nin ifadesince, aşk ateşiyle yanmayan gönül, daimî bir karanlığa mahkûm, ilâhî nurdan mahrumdur. Hem öyle bir mahrumiyettir ki bu, derûn-ı Kâbe'de kıble aramaya benzer. Zîra gönül, manevî bir Kâbe'dir:

Kâbe bünyâd-ı Halîl-i Azer'est
Dil nazargâh-ı Celîl-i Ekber'est

Kabe, Azer oğlu İbrahim Aleyhisselâm'ın yaptığı bir binadır. Gönülse Cenâb-ı Hakk'ın nazar ettiği yerdir. Gönül, Kabe misâli mukaddes olunca onun ve bu fırsatın kadri bilinmezse yazık değil mi? Atalarımız bu hususu gayet iyi takdir etmiş, insanlığın, hayâtın, Hakk'ın ve hakîkatin yolunun oradan geçtiğini görmüş, bu heyecanı tâ içinde yaşamış, nerede bir kırık gönül varsa tamire koşmuş, Allah'ı ve Peygamber'i kırarım korkusuyla gönülleri kırmaktan, incitmekten o denli sakınmış, onların .zahirde vîrâne de olsa, dîvâne de olsa bir aşk dünyası, cevherler deryası olabileceğini sezmiş:

Gönül Çalab'ın tahtı
Çalap gönüle baktı
Kim gönül yıkar ise
İki cihan bedbahtı

(Yunus Emre)

veya:

Bir bahçeye giremezsen
Durup seyran eyleme
Bir gönülü yapamazsan
Yıkıp viran eyleme

diyerek gönüller önünde huşu ile eğilmiştir. Her geceyi Kadir, her gördüğünü Hızır bil düsturuyla aklın, medeniyetin ve insanlığın istediği birbirimize karşı saygı ve sevgi göstermeyi, en şerefli ve en güzel yaratılışta oluşumuzun mazhariyetini, gönüllerin esrarını:

Hor görme derviş fakiri hor deyip kılma nazar
Kalbinin köşesinde rahmet-i Rahman gezer

Dest-i Kudretle yapılmış sun'-ı Mevlâ'dır gönül
Secdegâh-ı Kibriyâ'dır yıkma kalbin kimsenin

gibi misâllerle idrâk eylemiştir...

Kaf Dağı için çeşitli rivayetler, efsâneler vardır. Dünyayı çepeçevre sarar, erişilmesi güç bir masal dağıdır. Zümrüd-i anka'nın yuvası bunun tepesindedir vs. işte

gönül de mânâ âlemini kuşatan bir Kaf'tır. Hak yolcusunun varacağı son merhaledir, ilâhî aşk ve tevhid sırrı, burada tecellî eden bir zümrüd-i anka'dır. Böyle bir mazhariyet karşısında aslında Kaf Dağı da anka da küçülür kalır:

Kaf Dağı'ndan çün getirdik aşkımız kervanını
Mâlîmizden mahrem-i bâzâr olan anlar bizim

(Nâhid Aybet)

Gönül, bu kadar yücedir ama o kadar da hassastır ve tamiri de o kadar güçtür. Bir şişe gibi, cam gibi kırılıverir, ince bir tel gibi kopuverir:

Noldu getirmedin ele sad-pâre gönlümü
Vehm eyledin mi el kese bu şişe paresi

(Fuzûlî)

Yine zevrak-ı derûnum kırılıp kenâre düştü
Dayanır mı şişedir bu reh-i seng-sâre düştü

(Şeyh Gâlib)

Kopanca bir teli bağlansa da düğümlü kalır
Dokunma gönlüme şart-ı mahabbet öyle değil

(Muhyiddîn Râif)

Gönül bir aynadır. Nasıl ayna tozlanıp paslanınca suretler iyi görünmezse, Hak ve hakikat nuruyla aydınlanmayan, Hakk'ı zikirle cilalanmayan, aşk ile parlamayan gönül de zamanla mâsivâ ile yâni ilâhî aşktan gayri şeylerle tozlanır, nefsânî, dünyevî arzu ve kaygılarla paslanır:

Jeng-i kesretten kimin k'âyînesi bî-gerd olur
Zerre-i nâçiz iken hurşîd-i âlem-gerd olur

(Usûlî)

Gönül bir kitaptır, mecmuadır, sahifedir. Gerçek aşk hikâyesi burada yazılıdır, burada okunur. Bu kitabı okumayan, onun mahabbet sahifelerinden anlamayan kimse, birçok hususlarda olduğu gibi bu feyizden de habersiz kalacaktır:

Ahvâlimi yazdım bütün evrâk-ı dilimde ,
Destindeki mecmûa-yı nâçârı unutma

(Esrâr Dede)

Netice olarak gönül testisini, aşk çeşmesine tutmak gerek. Bu feyizle onun, gerçek servet ve kudrete, hakîkî huzur ve saadete kavuşması mümkün olur. Başkalarını kırmamak, onlara saygı ve sevgi göstermek, herkesin hakkına hukukuna riayet etmek, bizim de hürmet görmemize, hakkımızın, şahsiyetimizin gözetilmesine sebep teşkil

edecektir. On yedinci asrın Bayramî büyüklerinden Lâmekânî Hüseyin Efendi bu mânada şöyle seslenir:

Efkârı ko dil destisin ol çeşmeye tutdur
Ol âb-ı safâ-bahş ile bu desti dolunca

Artık sözü, İbrahim Hakkı (1703-1780)'ya bırakabilir, onun diliyle konuşabiliriz. Ey kardeş bil ki gönül, gam ve kederler giderilen, huzura erişilen bir mescid, bir mâbeddir:

Ki gamlar gidip can ola pür-sürûr
Gönül mescidinde bulam çok huzur

(sh. 221)*

Bilhassa aşk deryasında gark olanın, vahdet âlemine ulaşanın gönlü, sâdece bir mescid değil, Mescid-i Aksa'dır:

Kim ki gark-ı yem-i aşk olmuş o vahdet bulmuş
Lâcerem gönlü evi Mescid-i Aksa oklu

(sh. 179)

Hayır, Mevlâ'sına kul olan, gaflete dalmayan gönül, bundan da ileridir, pâdişâhtır, Kâbetullah'tır:

Mevlâ'sına kul olan gönül şah oldu
Hoş hatır olup onunla agâh oldu
Vahdette gönül çü Kâbetullâh oldu
Bî-sa'y ü sefer huzûra hem-râh oldu

(sh. 200)

O, bir kitaptır, Mushaf'tır, Hakk'ın kitabı gibidir:

Ayan kitâb-ı Huda'dır derûnun ey Hakkı
Zehî sahâyif-i taban zehî beyaz u sevâd

(atı. 61)

Aşk ilmi, ancak böyle bir kitaptan okunup öğrenilir:

Yürü sen bu levh-i dilden o ulûm-ı aşkı öğren

(sh. 102)

Gönül dolunaydır, eğer îman ve vahdet nuruyla dolmuşsa. Nefistir, zulmette kalmıştır, tutulmuş bir aydır eğer dünyevî gailelerle solmuşsa:

Ne hâil oldu ki dil bedri münhasif olmuş

* Sayfa numaraları, 1263/1847 yılında İstanbul'da basılmış olan divâna göre verilmiştir.

Niçin o mihr ziyasın bu meh talebde değil

(sh. 131)

O, yalnız ay değil gökyüzüdür, feleklerdir:

Ey hâce bu zindandan ben azm-i sefer kıldım

Eflâk-i dil ü candan hoş râb-ı güzer laldım

(sh 141)

Aynı, zamanda o, güneştir. Feyz ve ziya menbaıdır:

Dil güneşinden gece çün germ ola

Bu iki çeşmin aça ol tûtiyâ

(sh 33)

Gönül bir deniz, uçsuz bucaksız bir deryadır. Derya vahdetin, dalgalar kesretin yâni mahlûkatın, fânî şeylerin misâli. Arzular, geçici ve ölüme mahkûm olan istekler, zaman zaman bu ummanda bir yandan zuhur eder, bir yandan kaybolur gider:

Gönül ki sâhil-i deryâ-yı bî-nihâyettir

(sh. 55)

Dil bahri hurûş eyler anda nice dalgam var

(sh. 195)

Eski bir inanca göre nisan yağmuru denize yağar, sedefin içine erişirse inci, yılanın ağzına düşerse zehir olur. Aynı şey, vâsıl olduğu yere göre zıd tabiatta görünmede. Mü'min gönlünün îman nuruna mesken, kâfir kalbinin küfr karanlığına mahzen olması gibi. Kalbimizin, gönlümüzün mahfazası beden de bir sedeftir. Gönül, o sedef içerisinde ilâhî feyzler denizinde teşekkül eden bir incidir:

Ey bahr-i halâvet sen hoş terbiyet eylersin

Misl-i sadef olmuş ten dürr ü güher olmuş dil

(sh. 130)

Bâzen de aşk deryasında yüzen, nice fırtınalara göğüs geren bir gemidir:

Aşk bahrindedir sefîne-i dil

(sh. 57)

Gönül, Tûr Dağı'dır, Hz. Musa'ya, Cenâb-ı Hakk'ın tecellîsi orada vuku bulmuştu. Ama Tür misâli olan âşık gönlünde ilâhî tecellî her an zuhur edebilir:

Ruha çün dilden göründü âteş-i aşk-ı lika

Kûh-ı Tûr-ı kalbe vardım habbezelli habbezâ

(sh. 41)

Gönül Kaf Dağı'dır. Aşk, anka kuşu gibidir. Yücelerde uçar, gıdası semavîdir. Akbabaya, onun gibi süflîyâta tenezzül eylemez:

Kaf-ı dilde olmuşum anka-misâl
Kerkes-i murdâr-hârı istemem

(sh. 141)

Gönülde hümâ kuşunun, ilâhî tecellînin cilvegâhını seyreylesen, o zaman senin için bu ten ve varlık kafesini kırmak, Hakk'a ulaşmak kolay olurdu:

Seyr eylesen gönülde hümâ cilvegâhını
Hakkı şîkesten-i kafes asan olar sana

(sh 43)

Zaman zaman da o, kuştur, bülbüldür, goncadır, güldür, gül bahçesidir. Bu bahçede arif kişi, kesretten vahdet sırrına, halktan Hakk'a ulaşmış, halvette mâşukuna kavuşmuştur:

Niçin arif gönülden taşra çıksın seyre kim dâim
Açılmış gonca-i dilden onun yüz bin gülistanı

(sh. 16)

Hakk'ı bilen, O'na eren gönül, gül bahçesi gibi hoştur. Lâkin gaflette kalan, uykuya dalan gönül, gönül değil hamam külhanı, ateş mekânıdır:

Hakk ile huzur iden gönül gülşendir
Gaflette kalan gönül değil külhandır

(Sh. 205)

Gönül, Hızır Aleyhisselâm gibidir (sh. 159). O, bir muallimdir. Arada bir nasîhatler eder. Aşk pîridir veya bir çocuktur, nasîhate muhtaç olur:

Gönüldür pîr-i ta'lîm ü benim tıfl-ı zebandânı

(sh..174)

Gönül bir meyhanedir, ama bu bir başka meyhane. Orada aşk şarabıyla sarhoş olunur. Meyhaneci veya sâkî, mürşidin, insan-ı kâmilin, sarab ise ilâhî aşkın remzidir:

Sâkıyâ gülzâr-ı cansın dem-be-dem
Gönlümü meyhane ettin akıbet

(sh. 54)

Gel ey Hakkı gönül meyhanesine
Ki hoş buy ile hoş hammâr olursun

(Sh. 157)

Bir taraftan da o, aşk şarabıyla dolan, sevgiliye ulaşmayı mümkün kılan bir kadehtir:

Dolsa dil sağan ey Hakkı mey-i aşk ile hoş
Onda hüsn-i ruh-ı sâkî ne hüveydâ görünür

(sh. 79)

Bilindiği üzere gönül aynadır. Ayna, ışığı aksettirdiği gibi gönül dahi îman nurunu, tevhid sırrını yansıtır. Ayna veya cam parçaları binlerce olsa bile aynı ışıktan aydınlanmışlarsa aksettirdikleri binlerce ışık, tek bir ışığın akisleridir. Bütün mahlûkat mevcudiyetini, hayatiyetini -sonsuz şekilde farklı, hattâ zıd görünmelerine rağmen- tek bir ilâhî kaynaktan alır. Gönüller ayna gibi ilâhî feyze, îman nuruna ma'kestirler. Bu yüzden madde âlemi, mânâ âlemine ulaşmaya mâni değildir:

Ademde kodun sınma mahzen dil-i agâh
Ol sana nazargâh
Çün âyinedir lûtfuna dil ey şeh-i Cebbâr
Kesr eyleme anı
Saf eyle bu dil âyinesin tâ dura kâmil
Ol hüsne mukabil
Baktıkça ona sen seni bul kim dola envâr
Hem sırr-ı nîhânı

(sh. 3)

Ayna tozlu da olsa karanlıkta da kalsa güneşe tutulunca nasıl onlardan bir iz kalmaz, o ayna güneşle dolar, adetâ küçük bir güneş kesilirse, nurla, iman güneşiyle dolan gönül de kesretten ve zulmetten kurtulur. Onda vahdet tecelliyâtından başka bir şey görünmez olur:

Gönül ki nûr-ı mahabbetle oldu mâlâmâl
Hayâl ü zulmet-i gayr edemez onu mesken

Çün af itaba mukabil tutarsan âyineyi
Görünmez onda bu suret ne zişt ü ne ahsen

(sh. 156)

Ayna vahdetin, toz ise kesretin sembolüdür. Ayna tozlandığı, kirlendiği zaman nasıl, bakanı iyi göstermez, vazifesini yapamazsa gönül aynası dahi tozlanır, kesretle dolar, bulanırsa, bu fâni âlemin alâyişine kapılır, zevk u safâsına dalar, hakkı, hakikati

unutursa elbette îlâhî tecelliye mazhar olamaz. Yaradılışındaki mevcud kemâle ulaşamaz.

Ayna, eskiden gümüşten yapılırdı. Gümüş mâdeni, çeşitli biçimlerde yassı bir levha hâline getirilirdi. Eğer bu gümüş levha, devamlı silinmez, parlatılmazsa ve havadan korunmazsa zamanla paslanıp kararır, o haliyle suretleri iyi göstermezdi, işte gönül aynası da Hakk'ı her an hatırlamakla cilalanmaz ise zamanla paslanmaya, isyan ve günah deryasında gark olmaya mahkûmdur:

Gider dil âyinesinden gubârı bul dîdâr

(sh. 90)

Yine bilindiği gibi gönül köşktür, saraydır:

Ten beslemekten sapmışam gönlüm sarayın yapmışsın

Hurşîdem anda tapmışam ben ahterânı neylerem

(sh.29)

Mahfeldir, hücredir, odadır:

Gönül mahfelinde murâd alayım

Gönül hücresinde sana ineyim

(sh. 222)

O bir micmer, bir buhurdandır. Buhurdan yana yana etrafına güzel kokular neşrettiği gibi, aşk ateşiyle tutuşan gönül de kendisini ve çevresini feyiz kokularıyla mest eder:

Ol nur u nâr-ı âlem oldu sürûr-ı matem

Itr etti canımı hem dil micmer oldu bu şeb

(sh. 52)

Buraya kadar, İbrahim Hakkı Dîvânı'nda gönüle dâir daha çok müşahhas teşbihler ve hususiyetler üzerinde durduk. Müteakip kısımda gönülü, manevî husûsiyetleriyle ve nefsi incelemeye çalışacağız.

Gönül veya kalb vahdetin, birliğin remzidir. Nitekim Cenâb-ı Hak, Ahzab sûresinin dördüncü âyetinde: Mâ caalellâhu lireculin nün kalbeyni fî cevfihi = Allah, bir insanın içinde iki kalb yaratmadı, buyurmuştur. Bu itibarla o, nazargâh-ı ilâhîdir, Beytullâh'tır, mukaddestir. Gönlü, kesretten, Hak'tan gayri şeylerden pak eylemek gerekir:

Dil nazargâh-ı Huda'dır saf kıl kira dola nur

(sh. 62)

Mâsivâ kalmasa bir dilde o Beytullâh'tır

İlm ü hikmetle dolu milk-i beka olmuştur

(sh. 72)

İhsan ve lütuf kapısının açılmasını istersek seher vakti gönül kapısını beklemeliyiz:

Bâb-ı ihsân-ı Hudâ feth olmak istersen sana
Dil kapısın beklemek hoş kâr olur vakt-i seher

(sh. 76)

Gönül, daha doğrusu insanoğlu, bütün bu âlemin özü, göklerin tacıdır. Ama ne yazık ki çok kere biz, bu saltanatı idrâkten aciziz, ilâhî aşkın cemâline ve tezahürüne kudsî bir ayna iken tozlara bulanmışız.

Bu dünyanın sihrine, oyunlarına kanmışız. Kendimizden bihaberiz:

Gönül hülâsa-i âlemsin efser-i eflâk
Velî ne f aide kim kendin etmedin idrâk
Cemal-i aşk-ı İlâhî için bir âyinesin
Velî ne hâsıl ola âyineden k'olmaya pâk

(sh. 119)

Gönül, cennet-i a'lâdan a'lâdır:

Cennet-i a'lâdan a'lâdır hum-ı eyvân-ı dil
Onda lûtfuyla tecelli eyler ol sultân-ı dil

(sh. 129)

Varlık âleminden yokluk âlemine sefer gönülde olur:

Gönülde eyle sefer ger Huda'yı istersen

(sh. 39)

Onun îman nuruyla dolması, gamdan ve efkârdan kurtulması istenirse, gece gündüz Cenâb-ı Hakk'ı zikretmelidir:

Ger dilersen ki dil dola envâr
Hakk'ı zikr et ki kalmasın efkâr

Zikr-i Hak'tan gelir dile hâlet
Hakk'ı zikr eyle Hakkı leyl ü nehâr

(sh. 76)

Arif kimsenin gözü uyuşa da aşk ile dolu olduğu için kalbi uyumaz:

Arifin ceşmi uyur kalbi uyumaz aşk ile
Kim ezelden aşk ona her hâlde yâr-i gar idi

(sh. 178)

Asıl gönül odur ki, aşk şarabını içince varlık denizi, bu fâni dünya ona, küçücük bir damla kesilir:

Gönül odur ki mey-i aşk içince ey Hakkı
Misâl-i cur'a-yı camı olur bu bahr-i vücûd
(sh. 61)

O, aşk arslanının yatağı, aşk sultanının tahtıdır:

Her gönüldür çün yatağ-ı şîr-i aşk
Her dile Hakkı riâyet eylemiş
(sh. 106)

Aşk dil tahtı üzre sultandır
(sh. 25)

Aşk haccına gönülden varılır. Aklın pek yoldaşı olma, çünkü o, âşıka düşmandır:

Gönülden hacc-ı aşka var ki oldur kıble-i her can
Refik-ı akl u fehm olma ki oldur âşıka düşman
(sh. 155)

Aşkın cemâli olmazsa gönüllerde nur, hattâ meleklerde bile sevinç ve sürür bulunmaz:

Aşkın cemali olmasa olmaz gönülde nur
Onsuz bulunmaz arz u semâ ehline sürür
(sh. 69)

Aşkla dolu gönül her an diridir, hiç ölmez. Hakk'ın arşıdır o. Aşksız gönülse bir ölüdür, matem evidir:

Gönül ki aşk ile baydır o mevti görmez biç
Hemîşe arş-ı Huda'dır o hâne-i ma'mûr
(sh. 88)

Olsa mahrum gönül aşktan ol meyyittir
Sanma onu gönül ol hâne-i matemdir bil
(sh. 124)

Zîrâ can ve gönül muhiti, denizi aşk deryâsıdır. iyi ve kötü her şey oradandır. Can, canan, gönül ve Hakkı'nın bütün sözlerinin kaynağı sadece aşktır:

Çünki bahr-i aşktır Hakkı muhit-i can u dil
Cümle ondandır bed ü nîk ü suâl ü hem cevâb
(sh. 48)

Can ü canan u dil ü dilber ü dîn ey Hakkı

Aşktır aşk ki o menba-ı gurlarındır

(sh. 66)

En emin sığınılacak yer ve en yakın dost yine gönüldür:

Sen sana gel sen seni bil kimsin ey Hakkı nesin

Sayma cismin kim gönüldür gâr-i yâr u yâr-i gâr

(sh. 87)

Gönül, bir irfan hazinesidir (sh. 222). Tasavvuf, gönüller ilmidir:

İlm-i kulûb oldu çünki İlm-i tasavvuf

Kalbini saf eyle çekme bâr-ı tekellüf

(sh. 111)

Âşıkın gönlü, feylesofun vesveselerine aldırmaz:

Esrâr-ı nahnu akreb olmuş gönülde muzmer

Pes dil derûna almaz vesvâs-ı felsefîyi

(sh. 173)

Birtakım vesveselerle dedikodularla uğraşan değil, kalbine bakıp kendini tanıyan, kendini gönül aynasında görebilen gafletten kurtulmuş, Hakk'a ve hakîkate ulaşmıştır:

Kalbine eyle nazar kendini tanı kimsin

Kendüyi dilde gören ehl-i dil agâh olmuş

İman ve küfrün merkezi birdir. Yâni kalbdir. Eğer kalb, îman nuruyla dolmuşsa o, gönüldür. Yok inkâr ve küfür karanlığıyla solmuşsa ona da nefs denir. Gönül ulviyete, nefis süfliyete mâyildir. Gönül, manevî âlemde tâc u serîr, nefisse maddî âlemde esirdir.

Kalb, aya benzer. Güneşe, vahdete yönelmiş yüzüyle her an nur içinde yıkanır. Güneşi görmekten mahrum arka yüzü, daimî bir karanlık içinde bunalır. Bu itibarla nurla "zulmet îmanla küfür nasıl mücâdele ederse gönülle nefis dahi böyledir. Gönül Hakk'ın evi, nefis şeytanın makamıdır.

Gönül beyt-i Huda'dır gafletinden cây-ı dîv olmuş

(sh. 131)

Gönül Hakk'ın arslanı, nefisse onun merkebidir:

Gönül ki şîr-i Huda'dır bu nefs merkebidir

(sh. 154)

Kötü huy cehennem ateşidir, sahibini yakar yıkar. Güzel huylunun gönlü cennet gibidir:

Hulk-ı bed nâr-ı sakardır ki yakar sahibini
Gönlü cennettir o kim oldu kamu hulku güzel

Cennet dileyen nefisten geçmeli, gönül yolunu seçmelidir. Zîra nefis cehennemdir. Kötü huyları da yakan ve yanan bir ateştir:

Eğer cennet dilersen nefsden geç gönlüne gel kim
Cehennem nefsdir bed huylandır nâr-ı sazanı

(sh. 16)

Varlığı bırakmalı, Hak'ta yok olmalı ki gönüller cennet olsun. Aksi takdirde nefisle dostluk eyleyen, cehennemi dileyendir:

Ko varlığın yok ol ki cenânın cinan ola
Çün ihtilât-ı nefs ile buldun cehennemi

(sh. 177)

Nefse, nefsânî arzulara tâbi olan kalb, cehennem kesilir. Gönül ve can, askın feyizli nefesiyle do Isa cennete döner:

Nefs ü nevaya tâbi olan kalb olur cahîm
Aşkın demiyle dolsa dil ü cinân olur

(sh. 86)

Gönül ukbâ, beden ise dünyâdır. Nefs ü hevâ ten dostu, can dostuysa Huda'dır:

Bu ten bu cihandır gönül ol cihan
Hevâ yâr-i tendir Huda yâr-i can

(sh. 158)

Gönül aşkın dostu, nefis bedenin yoldaşıdır:

Ey gönül ahvâlini bir kerre teşhis eyle sen
Kim karîn-i aşk u cansın yâ refîk-ı nefs-i ten

(sh. 20)

Sen halkı dost veya düşman sanma. Senin asıl dostun Allah, düşmanınsa nefsindir:

Sadık u adû sanma sen nâsı ko
Ki dostun Huda'dır ve nefsin adû

(sh. 219)

Nefis düşman, gönül bir kaledir. Düşman, daima bu kaleyi eline geçirmek için çalışır. Maalesef buna rağmen ekseriya insanlar, nefsi için, düşmanı için dua ederler:

Çün etti hükm gönül kal'asında nefs-i adû

(sh. 90)

Cihan ehli nefs için eyler dua

(sh. 218)

Gönül aşkın, nefis fitne ve fesadın kaynağıdır:

Yumam nefs ü hevâ çeşmim ki oldur fitne-i râhım

(sh 154)

Kalb evini yıkan, viran eden benliktir. Gönülde benlik olursa onda saflık kalmaz:

Benliğindir ki eder hâne-i kalbin viran

Fânî ol kim ola kâşâne-i kalbin ma'mûr

(sh. 91)

Huzûr-ı Hakk ile zindan dahi gülistandır

Gönülde olsa enâniyyet olmaz onda safa

(sh. 40)

Nefis, Lât denilen puttan da beter bir put gibidir. İnsanı küfre götürür. Kemâl, onu kırabilmekte, visal, nefse değil Hakk'a tapabilmektedir:

Kemâl odur ki büt-i nefsi kesre ola mecal

(sh. 213)

Huda ma'bûd-ı bi'l-Hak'dır ona tap kendine tapma

Ki ma'bûd eylemek nefsi beterdir etmeden Lât'ı

(sh. 181)

Nefis diri oldukça gönül, uykuda ve gaflettedir. Nefis öldükçe gönül, daimî hayat ile deryâ-yı vahdettedir:

Oldukça bu nefs hay gönüldür nâim

Nefs ölse gönül bulur hayât-ı dâim

(sh. 202)

Nefis bir köpek gibidir. Isırınca dişini kırmak, açlıkla uykusuzlukla işini bitirmek gerek:

Seni nefs ısırdıysa kır dişini

Ye cû' ve seherle bitir işini

(sh. 220)

O, ancak açlıkla bu dünyâyı terk edebilir. Gerçi nefs ehli için açlık zindan, gönül ehline hoş ve geniş bir meydandır. Gönül aynası açlıkla cilalanır, perhizle safalanır. Açlık, Hak ehline Hak'tan bir ihsandır:

Açlıkla bu nefs terk eder dünyâyı

(sh. 203)

Nefs ehline gerçi açlık olmuş zindan
Amma o gönül ehlinedir hoş meydan
Açlıkta gönül safa bulur lezzeti can
Pes cû'dur ehl-i Hakk'a Hak'dan ihsan

(sh. 203)

Nefisten kurtulmak için oruç tutmak, böylece gönüle, cennet bahçelerinin yolunu açmak mümkün olur:

Oruç tutarsan olur dil misâl-i bâğ-ı cinan

(sh. 139)

Gönül için ne denilse azdır. Zaten o hakkıyla vasf edilemez, anlatılamaz:

Vasf-ı lisan seninledir vasf edemem gönül seni
Nutk-ı beyân seninledir vasf edemem gönül seni

(sh. 184)

Hâmuş ol Hakkı gönül ahvâlini izhâr eyleme
Sırrı ifşa etme istersen selâmet bu seri

(sh. 170)

"Ey Hakkı, artık huş. Gönül ahvâlini ortaya dökme. Başının selâmette olmasını istersen sırrını, âleme faş eyleme" diyen İbrahim Hakkı Hazretleri'nin tavsiyesine uyarak biz de mevzuu daha fazla uzatmadan yazımızı Ra'd sûresinin yirmi sekizinci âyet-ı kerîmesiyle bitiriyoruz: Ela bizikrullâhi tatma'innü'l-kulûh = Biliniz ki kalbler, ancak Allah'ı anmakla huzur bulur.

EDEBİYATIMIZDA RAMAZAN

Âmil ÇELEBİOĞLU

TÜRK YURDU, C. 10, S. 32 (NİSAN 1990)

Bir toplumun dînî, sosyal ve ruhî hayatının, kısaca çeşitli inanç, gelenek, sevinç ve üzüntülerinin dînî, içtimaî vs. eserlere olduğu kadar edebî türden eserlere yansıması da tabiîdir. Bu itibarla nesir, nazım her türlü sözlü ve yazılı eserlerimizde devrinin, bilhassa ortak fikir ve duygularını yansıtan hususlar, izler sanıldığından çok daha fazladır. Bir misâl olarak ramazan konusunu ele alabiliriz. Ramazan veya oruç, dînî bir mevzu olarak işlendiği kadar sosyal ve edebî bir mevzu olarak da yüzyıllar boyunca edebî eserlerimizde, şiir dünyamızda işlenegelmiştir. Böylece kendi nev'inde pek çok başarılı örnekler teşekkül etmiştir. Bazı özellikleri dikkate alarak ramazanla ilgili eserleri:

1- Dînî,

2-Tasavvufî,

3- Edebî

mahiyetteki eserler olmak üzere üç gruba ayırmak mümkündür. Mamafih her zaman bir eser, tamamen belli bir gruba girmeyebilir. Hem dînî hem tasavvufî veya hem edebî hem tasavvuf! hususiyetleri hâiz örnekler de az değildir. Başka bir tasnifle ramazanla alâkalı eserleri, daha doğrusu şiirleri:

1- Ramazaniyeler,

2- Ramazan ilâhîleri,

3- Ramazan manileri,

4- Ramazanla ilgili gazel, rubai, koşma vs. gibi muhtelit türden şiirler olmak üzere dört veya daha fazla bölümde sınıflandırabiliriz.

Bunlardan dînî mahiyetteki ramazanla ilgili şiirler için, na'tları ve manzum Mesnevi tercümesiyle meşhur olan Süleyman Nahifi (öl. I738)nin, Fazilet-i Savm yani orucun fazileti adlı ve iki yüz elli üç beyitli mesnevisini misâl verebiliriz.

Rükn-i İslâmın biri ey nîk-nâm
Oldu rükn-i rûze-i şehr-i siyâm

"Ey iyi kimse. Ulamın şartlarından, esaslarından biri de ramazan orucudur" mânâsındaki beyitle başlanan bu mesnevide: Orucun özellikleri, faydalan, farz ve sünnetleri, niyet edilmesi, fıtır sadakası vs. anlatılmıştır. Bu tür ve benzeri müstakil manzumelerin dışında, bir bölüm olarak oruca temas edilen diğer çeşitli dînî eserler de belki sayılmayacak kadar çoktur. Meselâ: On beşinci yüzyılda yaşayan bir Sultan İkinci

Murad devri mesnevî şairlerinden Balıkesirli Devletoğlu Yusuf'un, manzum Kitabü'l Beyan (Vikaye Tercümesi)nin dördüncü babı, takriben iki yüz beyittir. Yine aynı devirde yaşayan Mehmed Hatiboğlu'nun, Bahrü'l-Hakayık (Hakikatler denizi) adlı mesnevisinin ikinci bölümü oruçla ilgilidir. Fâtih devri şairlerinden ve Âşık mahlasıyla şiirleri bulunan İbrahim.Tennûrî'nin tasavvufî mahiyetteki Gülzâr-ı Mânevî adlı mesnevisinin Beyân-ı savm-ı manevî (manevî oruç hakkında) başlığı altındaki kısım, yaklaşık yüz beyit civarındadır. Ahlâkî öğüt türünden olan şiirler için Nâbî (öl. 1712)nin, oğlu Ebu'1-Hayr Mehmed için yazdığı Hayriyye adlı mesnevisinin oruçla ilgili bölümünü hatırlayabiliriz-. Bazı beyitleri şöyledir:

Ey bihîn meyve-i bâğ-ı pederi
Sadef-i bahr-i hayâtın güheri

Bî-maraz tâ ola cisminde tüvan
Eyleme fevt-i siyâm-ı ramazan

Savmdır kullarına lûtf-ı Huda
Savma bizzat eder Allah ceza

Savm bir mâide-i rahmettir
Nurdan sâime bir hil'attır
…….
Nefes-i sâim için dedi Resul
Miskten pîş-i Huda'da makbul
…….
Ne saadet olasın leb-beste
Olasın dağdağadan vareste

Edebiyat, kültür ve sosyal tarihimiz açısından ramazanla ilgili asıl önemli eserler, ikinci tasnifte zikrettiğimiz ramazaniyeler, ramazan ilâhîleri, ramazan manileri ve diğer bu konuyla alâkalı muhtelif şiirlerdir. Bunlardan ramazaniyeler, ramazan dolayısıyla şairin, padişaha, vezirlere veya devrin meşhur, büyük kişilerine yahut dostlarına yazdığı çok kere kaside tarzındaki şiirlerdir. Daha doğrusu kasidelerin nesîb denilen giriş kısımlarında ramazan konu edilir. Müteakip beyitlerde kasidenin ithaf edildiği kişi övülür. Ramazan dolayısıyla ve onu tebrik ve hayırlama sadedinde yazılan bu tür kasidelerden Sünbülzade Vehbî'nin, Enderunlu Fazıl'ın, Surûrî'nin, ve Enderunlu

Vâsıf'ın ramazaniyeleri yanında; Sabit ve Nedîm'in ramazaniyeleri nev'inin en meşhurlarındandır.

Bağteten sabit olup gurre firâşında imam
Hâb içinde yatmış iken etti teravihe kıyam

Yani "ramazanın birinci günü birden kesinleşince imam uyumak için yatağa yatmışken teravih namazına kalktı" beytiyle başlayan Nedîm'in kırk üç beyitli bu ramazaniyesi, Sadr'ı-a'zam Damad İbrahim Paşa için yazılmıştır.

Diğer bir grup olarak ele aldığımız ramazaniye veya ramazan ilâhîleri de bir haylidir. Bunların bir kısmı bestelemiştir. Bu tür örnekler, daha çok tekke veya tasavvuf edebiyatı şairlerine aittir. Türk kültür ve edebiyatının, bilhassa şerh edebiyatı yönünden en başta gelen isimlerinden biri olan Bursalı İsmail Hakkı (öl. 1725)'nın ramazaniyyesi şöyledir:

Saye saldı ehl-i îman üstüne
Hamdülillâh geldi mâh-ı ramazan
Doğdu ol nur ehl-i irfân üstüne
Hamdülillâh geldi mâh-ı ramazan

Bağlayıp şeytânı bende vurdular
Cümleten ağyâr-ı Hakk'ı sürdüler
Ehl-i Hakk ol ayda Hakk'ı gördüler
Hamdülillâh geldi mâh-ı ramazan

Ehl-i cürmün Hak gözü yasın siler
Ağlayanlar şad olur dâim güler
Şerbet-i gufran içerler âsiler
Hamdülillâh geldi mâh-ı ramazan

Kıl teravihi safâlar bulagör
Et tesâbîhi vefalar bulagör
Zikr ü tâat nuru ile dolagör
Hamdülillâh geldi mâh-ı ramazan

Kalbi jeng-i mâsivâdan eyle ağ
Bu vücûdun zenbin andan kıl ferağ

Hakkıyâ-nûr-ı Huda'dan yak çerağ
Hamdülillâh geldi mâh-ı ramazan

Bu örnek, ramazanın gelişi dolayısıyla yazılmıştır. Bir de ramazanın on beşinden sonra okunan elveda ilâhîleri bulunmaktadır. Aziz Mahmud'un şeyhi olan Üftâde (1489-1580) hazretlerinin ramazaniyesi bu türdendir:

Ey dostlarım ağlaşalım
Oruç ayı gitti yine
Hasret ile inleşelim
Oruç ayı gitti yine

Bir nur idi Hak'tan gelip
Yere göğe nuru dolup
Sâdıkların elin alıp
Oruç ayı gitti yine

Zâlimlerin yollarını
Kesmiş idi ellerini
Yıkmış idi illerini
Oruç ayı gitti yine
……
Üftâde'yi şad eyleyen
Mü'minleri yad eyleyen
Kaygıdan âzad eyleyen
Oruç ayı gitti yine

Ramazan manileri ise bilindiği ve hâlen bazı yörelerde devam ettiği üzere ramazanda sahura kaldırmak için davul çalınarak okunan manilerdir. Eskiden bu işi mahalle bekçileri yaparmış. Daha doğrusu davulcu davulunu çalar; bekçi de ramazanın ilk gününden bayram sonuna kadar sistemli bir şekilde ve belirli konularda mani yahut mani katarları okurmuş. Reçeller, iftar, camiler, gül vasfı, bülbül, atasözü, meşhurlar, meyveler, kütüphaneler,yalılar, Kızkulesi, züğürtlük, baklava, kuşlar, âşıklar vs. fasıllar gibi yüzden ziyade mevzu tesbit edilebilmektedir.

Nûr-ı Huda dehre dolsun
Şehr-i rahmet saye salsın
Ağlarım şehr-i siyam

Cümleye mübarek olsun
Bu gece ayın evveli
Açıldı İslâmın gülü
Geldi mübarek ramazan
Mesrur etti can u dili

Geldi bu mâhımız kutlu
Teşrifi şekerden tatlı
Nice canlar erişmedi
Eren canlara ne mutlu
……
Âlem bu gece nur oldu
Kalbimize sürür oldu
Ey benim ağam efendim
Kalkın vakti sahur oldu

örnekleri ramazanın ilk gününde okunan manilerdendir.

Bir de ramazan ilhâmıyla yazılmış gazeller veya değişik nazım türlerinden şiirler vardır. Bunlar, ramazanla ilgili motifleri ihtiva etmekle beraber tamamen edebî ve farklı mahiyettedirler: Zatî (1471-1547)nin gazeli ve Mehmed Akif merhumun duası bu nevidendir denebilir:

Sâkî ramazan geldi yine aldı ayağım
Malûm değil bayrama dek sağ olacağım
……
Can nakdini çaldırdığım andı meğer yâr
Yüzüm kızıban çınladı def gibi kulağım

Gün gibi ayan edeli mihrim sana ey mâh
Odlara yakıptır beni sînemdeki dağım

*****

Yâ Rab şu muazzam ramazan hürmetine
Kaldır aradan vahdete hâil ne ise
Yâ Rab şu asırlarca süren tefrikadan
Artık ezilip düşmesin-ümmet ye'se
……

Ramazanla ilgili şiirlerin yazılmasına günümüzde de devam edilmektedir. Merhum Kemâl Edib Kürkçüoğlu (Öl.l978)'nun "bu gece" redifli şiirini misâl verebiliriz:

İndi Peygambere Kur'an bu gece
Geldi gökten yere burhan bu gece

Rabbimin rahmeti kaplar kevni
Nur eder nârını nîran bu gece

Tevbekârân-ı perîşan-hâle
Verilir müjde-i gufran bu gece

Veyl küffâr-ı dalâletkâra
Şad olur zümre-i îman bu gece

Arınıp çirk-i behîmiyyetten
Buldu mânâsını insan bu gece

TÜRK TASAVVUF EDEBİYATINDA SEMBOLİK ANLATIM VEYA KUŞ DİLİ*

Cemal KURNAZ- Mustafa TATCI*****

TÜRK YURDU, S. 167(TEMMUZ 2001)

Bir dil, kelimelerinin zaman içinde yeni mecâzî anlamlar kazanmasıyla zenginleşir. Türk dili de, şair ve yazarların, mecazları işleyip geliştirmeleriyle günümüze kadar canlılığını korumuştur.

Türk dilinin kendine özel mecazlar sisteminin görüldüğü alanlarından birisi de tasavvuf edebiyatıdır. Bu edebiyat içinde de özellikle şathiyyeler, sembolik anlatımın en üst düzeye ulaştığı örneklerdir. Biz, bu yazımızda, Türk tasavvuf edebiyatının en gizemli şiirleri olan şathiyyelerdeki sembolik anlatımın kaynağını, gerekçesini ve niteliğini ortaya koymaya çalışacağız.

Mistik bilince ulaşanların tanrısal yokluğun yaşandığı cem' (zât tevhidi) makamında sekr (manevî sarhoşluk) hâlinde söyledikleri sembolik ve anlaşılması güç sözler ile bu hâli yaşayıp farka geldikten sonra söylenen örtülü sözler edebiyat tarihimizde "şathiyyat-ı sûfîyâne" terkibiyle adlandırılmışlardır.

Aşağıda vurgulanacağı gibi, sekr (manevî sarhoşluk) hâlinden kurtulup farka gelen temkin ehli sûfîlerin şathiyyeleri, bize sembolik bir üslûpla yansımaktadırlar. Edebiyat tarihimizde bu tür şathiyyeler, ayrıca çocuk diliyle gelişen bilmece ve tekerleme söyleme geleneğiyle birleşerek yeni bir üslûp kazanmıştır. Böylece, tasavvuf edebiyatında görülen ve asıl şath kabul edilen sözlerle, bunlar model alınarak edebî ve mecazî bir üslûpla kaleme alınan şathiyyeler iç içe girerek gelişme göstermişlerdir.

Sembollerin gerekliliği

Sanatçı, imâdan, dolaylı konuşmadan hoşlanır. Bunu yapmak için de mecaz, istiare, telmih gibi sanatlardım yararlanır. Bir kelimeyi asıl anlamının dışında başka bir kelime yerine kullanmak demek olan mecaz, edebiyatın her alanında görülen bir sanattır. Bu sanat, okuyucuya, birikimiyle orantılı olarak zengin bir çağrışım ve yorum imkânı sunduğu için, sanat eseriyle aynîleşme zemini hazırlar.[337]

---

* Bu yazı, yazarların yakında Akçağ yayınları arasında yayınlanacak olan TÜRK EDEBİYATINDA ŞATHiYYE isimli kitabından alınmıştır.

** Prof. Dr

*** Yard. Doç. Dr.

[337] Yakup Şafak, "Mecaz Üzerine Düşünceler-I", Yedi iklim, 113 (Ağustos 1999), s. 39-40.

Tasavvuf edebiyatında, hakikati mecaz ile örterek anlatmak, zaruretlerin doğurduğu bir gelenek olarak karşımıza çıkmaktadır.[338] Esasen, bu "örtme" yöntemi Kur'an'da da bulunmaktadır. Sûfîlerin, bu yöntemi benimsemesi, ilâhi örtmenin gerisindeki hikmete ters düşmemek içindir.[339]

Mahmud-ı Şebüsterî, bu konuda şunları söyler:

"Bu âlemde görünen her şey o âlem güneşinin aksi gibidir. (...) bu duyulan sözler, duygularımızla duyup bildiğimiz şeylere delâlet ederler. O yüzden evvela duyup bildiğimiz şeyleri göstermek üzere söylenmişlerdir. Mânâ âleminin sonu yoktur. Söz, onun sonunu nereden görecek, nasıl ifade edecek ? Zevkten meydana gelen mânâyı söz nereden anlatacak ? Gönül ehli olanlar, mânâyı anlatırken bir benzeriyle söylerler."[340]

Latifî, mânâ alemindeki hakikatlerin, ancak benzerleriyle anlatıldığına dikkat çekerek, bu mecaz ve istiareleri kelime anlamlarıyla anlamamak gerektiğine işaret eder:

"Fazileti şiar edinmiş şairler, hakikatleri mecaz örtüsü altında dile getirmek için çeşitli sanatlarla def, ney, ma'şûk ve meyden bahsederler. Fakat, bu sözlerin dış görünüşüne bakıp da şarap, güzel vs.nin vasf edildiği zannedilmemelidir. Zira, tarikat ve hakikat ehlince her lafzın bir mânâsı, her ismin bir müsemmâsı, her kelâmın te'vîli ve her te'vîlin bir temsili vardır. Sözleri zahirde güzellerin vasfı gibi görünür, ama hakikatte yüce yaratıcıya hamd ü senadır."[341] "Evliyâullah, hâllerini gizleyip örtmek için, nice gayb sırlarını ve hakikatleri mecaz suretinde ifade etmişlerdir..."[342]

Halidî-i Bağdadî'nin, "Senin yüzünün güzelliğini vasıtasız olarak anlatmam mümkün değil. Onun için güzel yüzlülerden övgü ile söz ederim, ama senin yüzünü kastederim." anlamındaki beyti[343], Latifî'nin sözlerini doğrulamaktadır.

Niyâzî-i Mısrî de, şairlerin kullandıkları mecazlar hakkında şunları söyler:

Tasavvuf ehli, şeriatte haram olan bazı şeylerin helâl olduğuna zâhib olmuş gibi geliyor.Zira övüyorlar. Meselâ, şarap ve meyhaneyi, kadeh ve kadeh veren mahbûbu, o

---

[338] Yakup Şafak, "Tasavvuf! Şiirde Mecazî Anlatım Üzerine", Yedi iklim, 59 (Şubat 1995), s. 10-14.

[339] Nasr Ebu Zeyd, "Sûfi Düşüncede Hakikat-Dil ilişkisi Üzerine", Çev. Ömer Özsoy, İslâmiyât, II/3 (Temmuz – Eylül 1999), s. 19

340 Mahmud-ı Şebüsterî, Gülşen-i Rûz, Çev. Abdülbaki Gölpınarlı, İst. 1944. s. 61-62.

[341] Latifî, Tezkîre-i Latifî, İst. 1314, s. 11-12.

[342] Latifî, a.g.e., s.38

[343] Şafak, "Tasavvufi Şiirde Mecazî Anlatım Üzerine", s. 11

mahbûbun zülfünü, benini ve yanağını medhederler... hatta,yüzündeki ayva tüylerini Kur'an'a teşbih ederler. Bunlar nedir ve ne demektir ?

Cevabımız şudur:

Bu sûfîler zümresi, taklidi imandan tahkiki imana geçmişlerdir. Bu sebeple onlar, eşyanın zahirinden bâtınına, suretinden mânâsına sefer etmişlerdir. Cümle eşyayı aslında olduğu gibi görmüş ve bilmişlerdir.Bu sebeple çoğu sözlerim mânâ âleminden gelir. Şarap demekten muratları marifetullahtır. Bunun sonu muhabbetullaha gider. Yâni, irfan duygusudur ve aşktır. Aşk ve muhabbet aynı mânâya gelirler.

Meyhaneden murat, kâmil mürşidin gönlüdür. Zira, orası Allah sevgisinin hazinesidir.

Kadehten murat ise, Hak talibine yaptığı ism-i Celâl telkinidir. Veya, dilinden dökülen marifet-i ilâhiyeye dair sözlerdir. Sâlik onları dinledikçe verdikleri zevkle mest olup, aklı bir şeye ermez olur...

Mahbûba gelince, mürşid-i kâmilin kendisidir. Gönül, onun manevî hâlini tam ve her bir nakşını yerli yerinde bulduğundan muhabbet eder.

Sâlike, mürşid-i kâmilin derûnunda saklı maarif-i ilâhiye yüz gösterip her bir işini ayrıca bâtını sıfatlarını iyice bilip anlayınca, kendisine zahirdeki sevgiliden binlerce kat üstün görünür. Zira, bu candır, öbürü ise ten...

Zülf ise, mürşidin, talip mertebesine inip ona cazip kelâmlar etmesidir.

Ben ise, mürşidin, bazı bazı istiğna âlemine geçişi ve oradaki visal denizine dalışıdır. O anda mürşit, irşattan müstağni olur.

Yanaktan murat ise, mürşid talibe göründüğünde, iki cihan fikrini içinden söker, hattâ kendi vücudunu dahi yok gösterir. O da, budur.

Yüzündeki ayva tüylerini Kur'an'a teşbih etmelerine gelince, şöyle anlatabiliriz:

Burada yüzden murat, dıştan görünen yüz değildir, mürşidin gönül yüzüdür. Kur'an'dan murat ise ahlâk-ı ilâhiyedir. Ki, o mürşit, ahlâk-ı ilâhiye ile ahlâklanınız, hadis-i şerifinin mânâsında özünü bulmuştur. O büyük zâtların yukarıda geçen işaretli sözlerden muratları, işte bu ahlâk derecesini bulmaktır."[344]

[344] Niyazî-i Mısrî, El-Es'iletü Ve'l-Ecvibe, Sadeleştiren: Nazım Akkoyun.İst. 1966,21-23.

[345]Şerh-i Nazm-ı Ahmed, Süleymaniye Ktp. Esad Ef. Bl. Nu 1521.

İsmail Hakkı Bursavî de, mecazî sözler (mesela riyâz, besâtîn, eşcâr, enhâr, zülf, gîsû, ruh, bade, kadeh vb.) söyleyip hakiki mânâları kasteden şiirleri şerh etmenin doğru bir davranış olacağını söyler.[345]

İbn Arabî, "Kelimelerin lâfız kalıplan, hâllerin anlamlarını taşımaya yetmez."[346] diyerek, kendi şiirlerinin kadın isimleriyle sıfatlarına, nehirlere ve mekânlara dair çeşitli suretlerde söylenmiş ilâhî bilgiler olduğunu belirtir.[347]

Siyah bulutun arkasında saklı ayı sevdiğini söyleyen Mevlânâ, şiirde hakikati mecaz ile örttüğünü anlatır.[348]

Abdülhüseyn Zerrînküb'un isabetle belirttiği gibi, vecd hâlinde söylenmiş aşk şiirleri veya şathiyyelerdeki İslâmî geleneklere aykırı gibi algılanan bazı kelimeler, zamanla mutasavvıflar tarafından te'vil edilerek, şeriat ehlinin töhmetinden kurtulmak için, sûfî-nin içinde bulunduğu hâlleri anlatan semboller olarak nitelenmişlerdir.[349]

İbn Arabî, peygamberin, halkın düşmanlığını çekmemek için, onların akıllarının taşıyabileceği kadarını açıkladığını; sahabenin ve onların neslinden gelen salihlerin de, aynı şekilde hareket ederek heybet makamından mizah makamına tenezzül buyurduklarını belirtir. Herkesin bilmediği konularda kendilerine uyanış bahşedilenlerin, bu bilgileri sır olarak sakladıklarını, bunları söylemeleri gerektiğinde örtülü sözlerle anlattıklarını belirtir. Bu hususta, Ebu Hureyre'nin, "Onu açıklayacak olsaydım şu boynum vurulurdu." ve İbn Abbas'ın, "Şayet onu açıklayacak olsaydım, aranızda taşlanan bir kâfire dönerdim." sözlerini örnek olarak aktarır.[350]

Bazı mutasavvıf şairlerin, bu endişeleri göz önünde bulundurarak söylediği şiirler az değildir:

Mevlânâ:

"Sus, ham kişinin yanında şarabın adını anma; zira, onun zihni, o adı sanı kötü şaraba gider."[351] der.

Sadî-i Şirazî:

"Ey bize zamane güzellerinin peşinden gitme diyen kişi, şu tefekkür denizinde biz neredeyiz, sen neredesin? Bu anlattığımız yüzdeki ben, çene, dağınık zülfün kıvrımı değildir. Mânâ ehlinin gönlünü alıp götüren ilâhî sırlardır "[352] şeklinde konuşur.

---

[346] Nasr Ebu Zeyd, a.g.m., s. 20
[347] Şafak, a.g.m., s. 11
[348] Şafak, a.g.m., s. 11
[349] Şafak, a.g.m., s. 11
[350] Nasr Ebu Zeyd, a.g.m., s. 21
[351] Şafak, a.g.m., s. 12

Tafsilata gerek duymayan Yûnus Emre, daha yalın bir ifadeyle şöyle der:

"Bizüm sevdiğümüz Hak'dur bu halka göz ü kaş gelür"[353]

Zeynelâbidin Mu'temen'in konuyla ilgili değerlendirmesi şöyledir:

"Sûfî, manevî yolculuğu esnasında gönlüne doğan sırları, erbabı olmayana açıklamaktan çekinir ve herkesi Hakk'ın sırlarına lâyık görmez. Bu, aynı zamanda toplum içinde fitne çıkmasını önlemek için de zaruridir. Hallaç-ı Mansûr, sırları doğrudan doğruya söylediği, ifşa ettiği için darağacına gitmiştir.

Sırlar ve hakikatler her kaba sığmaz. Hiç bir ham, pişmişin hâlinden anlamaz. İradenin elden gittiği sekr hâli dışında, yanlış anlamayı önlemek ve dini prensipleri gözetmek gerekir. Hakikatlerin üzerinden örtü kaldırılırsa çok fitneler, karışıklıklar çıkar. O hâlde Mevlânâ'nın dediği gibi, "güzellerin sırrını, başkalarından söz ederken müphemlik perdesinde zikretmek daha iyidir. "[354]

Rıza Kuli Han, tasavvuf ehlinin kendine özel bir dili ve mecazlarının bulunduğunu, o hâlleri bilmeden, yaşamadan o yolda söylenen •sözleri anlamanın mümkün olmadığını belirtir."[355]

Hafız-ı Şirazî'nin, "Gönül ehlinin sözlerini duyunca yanlış deme; onların sözlerini anlayacak seviyede değilsin iki gözüm, yanlış burada "[356] demesi de bundan dolayıdır.

Fuzûlî, kendisini güzel yüzlülerden men eden zahir ehline, mecazın, hakikat güneşinin nurlarının ışığı olduğunu söyler:

Hûb-sûretlerden ey nâsih meni men' etme kim
Pertev-i envâr-ı hurşîd-i hakîkatdür mecaz[357]

Seyyid Nigârî, şathiyyelerin herkes için açık ve anlaşılır şiirler olmadığını şu sözleriyle anlatır:

Keşf eyle kelâmı açık ey şeyh-i kerâmât
Çok söyleme şatahat
Kaynatma sözü eyleme güftârını çak çak
Mânende-i lak lak[358]

---

[352] Şafak, a.g.m., s. 12
[353] Mustafa TATCI, Yunus Emre Divanı II, Ank. 1998, 92/5
[354] Şafak, a.g.m., s. 12
[355] Şafak, a.g.m., s. 13
[356] Şafak, a.g.m., s. 13
[357] Ali Nihat Tarlan, Fuzûlî Divanı Şerhi, C.II, Ank. 1985, s.17.
[358] Seyyid Nigârî, Divan, Tiflis, 1910, s.336

Tasavvuf mutlaka, yüksek bir idrâk, sezgi ve bilinç içinde yaşanan, âfâktan enfüsî âleme doğru gelişen bir seyir takip eder. Derûnîlik, soyutluk ve giriftlik bu bilgi sahasının en belirgin vasfıdır. Ve ledünnî hayat, içten içe yaşanan bir "hâl"dir. Bütün bu özelliklere sahip olan bir tefekkür sahası, söze dökülünce, doğal olarak işin içine semboller girecektir. Dolayısıyla mutasavvıf, hâlini anlattığı sözlerinde kendine has bir terminoloji geliştirecektir.

Anlaşılan o ki, mutasavvıf, mutlak varlığın sırrıyla hemhal olmuş kişidir. Ben ol da gör kuralından hareketle söylemek gerekirse, bu şuura, kal (söz) ile değil, hâl ile ulaşılır. Hadiste de belirtildiği gibi "Hâl, kal ile bilinmez." Tanrısal vücûdun sırrı, aklî bir terminolojiyle anlatılamaz. Bunun içindir ki, mutasavvıf, ancak imâ ile yetinir, işte bu imâ, tasavvuf? sembolleri doğurmuştur. Bu semboller, yoğun bir istiare, teşbih ve mecaz sistemiyle karşımıza çıkmaktadır. Görüldüğü kadarıyla tasavvufî bir metinde imâ ne derece teksîfî ise, mânâ o kadar derinleşmektedir. Bu istiâreli üslûbun matematik gibi sabit kuralları da yoktur. İstiarelerin vech-i şebeh (benzetme yönü)ini tesbit etmek her zaman mümkün değildir. Zira, bu metinlerdeki teşbihler, bâtınî/melekûtî bir özellik arz ederler. Bu özelliklerinden dolayı, söz konusu teşbih ve mecazlar, ehlinden ehline gönderilen şifreli mesajlar gibidirler. Kısacası, tasavvufî şiir ve özellikle şatahat sembolleri, aklî değil, ledünnîdir.

"Gerçek" denilen şey, sadece dış gözle değil, iç gözle de görülen şeydir. Sûfîlere göre en gerçek âlem, maddeyi de kuşatan "mânâ alemi"dir. Bu âlemin bir şekli, tasviri, kısacası, küçük bir örneği olmadığından dolayıdır ki, dünyevî benzetmeler, bu tür metinlerde özel bir mânâ yüklenilerek kullanılmaktadırlar.

Sembollerin kaynağı

Ledünnî şiirde ve özellikle şathiyyelerde görülen esrarengiz söz, kavram ve motiflerin kaynağı nedir ?

Bayezid-i Bistâmî'nin, "Kendimi teşbih ederim, benim sânım ne büyüktür", Mansûr'un, "Ben Hakk'ım"; Cüneyd'in, "Cübbemin altında Allah'tan başkası yoktur." gibi sözlerinden ne anlayacağız ?

Bu sorular, tasavvufî edebiyatın fikrî yapısını çözümlerken de karşımıza çıkan temel sorular olmaktadırlar.

Bir de, bu şath oldukları çok açık olan sözlerin tersine, açık konuşmayan -temkin ehli- mutasavvıfların örtülü sözleri vardır.

Sûfîler, mecazî yoğunluğu olan bu tür şathiyyelerde, daha ziyade tabiat unsurlarını kullanmaktadırlar. Bunun sebebi kanaatimizce yine tasavvufun karakteristik yapısında gizlidir. Tasavvufî anlayışa göre, tabiat bir gölge, hakikatin bir numunesi

veya yansıması olarak değerlendirilmektedir. Daha açık bir ifadeyle tabiat, hakikatin bir sembolüdür. O hâlde, insanoğlunda hakikat şuuru tabiat ve eşyayı anlama yoluyla hası! olacaktır.

Kur'ân-ı Kerim'in çeşitli surelerinde tabiat unsurlarının anlaşılması hakkında âyetler vardır.[359] İnsan, mefhumlarla haşır-neşir olan bir varlıktır. Bu onun, "Allah, Âdem'e isimleri öğretti."[360] âyetinde belirtilen ve emanet olarak verilen isimlerin müsemmasını bilme arzu ve bilincinden kaynaklanmaktadır. Nihayet tabiat yoluyla hakikati kavramaya çalışan insan, eşyanın müsemma ve mahiyetini anlayarak, unsurlar arasında bir terkibe doğru gidebilecektir. Meselâ, Yûnus Emre'nin "Çıkdım erik dalına anda yedim üzümü" yahut, "Zira gözümle gördüm ağaçda bitdi karpuz" mısralarındaki "erik, üzüm, ağaç ve karpuz", hakikat değerleri gizlenmiş olan doğadan alınan sembolik kavramlardır. Bu bilgiye, daha doğrusu eşyanın içeriğiyle ilgili bilgi derinliğine ulaşan kişiler, muhakeme ve tefekkür yeteneğini geliştirmiş ve iç gözlerini açmış demektir.

Dil terbiyesi

Tasavvuf kültüründe "söz"ün önemli bir yeri vardır. Yûnus Emre'nin şu meşhur şiiri, konunun önemine dikkat çekmektedir:

Keleci bilen kişinin
Yüzünü ağ ide bir söz
Sözü pişirip diyenin
İşini sağ ide bir söz

*

Söz ola kese savaşı
Söz ola bilire başı
Söz ola ağulu aşı
Yağ ile bal ide bir söz[361]

Sâlikin, varmayı hedeflediği cem'de sürçmemesi için bir dil terbiyesinden geçerek, sözü yerli yerince kullanmayı öğrenmesi gerekir.

Âdâb kitaplarında, tasavvuf ehlinin, kendine özel bir kelime kadrosuyla konuşma gereğinin dile getirilmiş olması, konunun ne kadar önemsendiğini gösterir. Yiğitbaşı Ahmed Şemseddin Hurde-i Tarîkatinde yer alan şu ifadeler konumuz açısından oldukça ilgi çekicidir:

---

[359] Meselâ bkz. Hurma (2/266;6/, 4, 99); İncir (95/1); Nar (55/68, 6/99, 141); Zeytin (6/99, 141; 16/11;23/20).
[360] Bakara, 2/30-33
[361] Yunus Emre Divanı, s.132

"Ulular demişlerdir ki, her taifenin bir dili vardır, tarîkde olan kimselerin dili takva üzerine ola ve fiili takvaya muvafık ola. Söylenecek sözler bunlardır: Koza ceviz diyeler ve ite kelb diyeler ve kurda yırtıcı diyeler ve tavşana kaçkan diyeler ve eşeğe merkeb yahut hımâr diyeler. Yılana sürüngen ya hayye diyeler. Karpuza yeşil yavalak diyeler. Hıyara göğün yemişi diyeler ve kaşığa düşerin veya /nifaka diyeler. Kazığa çöp, ayakkabına izük, işleme'ye gelme diyeler. Bindim dimeyeler, süvâr oldum diyeler. İndikde ayrıldım diyeler ve kara sığıra kara hayvan ve su sığırına donbay diyeler. Domuza hınzır diyeler. Ağaya sancar, bite kehle ve pireye kalkagan diyeler ve değneğe asa ve bıçağa kesgen diyeler. Aş demeyeler, taâm veya çorba diyeler ve akçaya mangır ve altına pul veya sarıca mangır diyeler. Buna göre sâir âdabı ehlinden öğrene. Sen demeye, siz diye; ben demeye, biz diye. Bunları ziyâde hıfz eyleye"[362]

Yiğitbaşı'nın dile getirdiği sûfîlerin dil terbiyesi ve kullandıkları özel terminolojiyle ilgili hususlar, Bolulu Himmet Efendi tarafından da ele alınır. Himmet, bir talibin konuşması gerekiyorsa, meselâ şu şekilde konuşabileceğini söyler:

" ...eğer söylemek gerekirse sen denmez, siz denir. Ben denmez, biz denir. Yemek içmek konusundaki isimler şunlardır: Ekmeğe ni'met veya taâm denir. Sofraya ve makremeye mendil denir. Kaşığa mila'ka denir. Muma şem' a, çerâğ veya kandil denir. Işığı söndür denmez, ışığı bâtın et veya dinlendir denir. Deliğe mü'cef; yırtığa ve söküğe eskimiş, sökülmüş demezler, parçalanmış derler. Başımıza şöyle yazılmış demezler, serimize söyle yazılmış derler. Pabuca izük, ferâceye ve her türlü üst giyeceğine hırka ve başlığa kisve derler. Dört ayaklı hayvanlardan su sığırına su hayvanı, diğerlerine kara hayvanı, katıra merkep, eşeğe hımâr. koyun ve keçiye küçük hayvan, tavşana kaçağan, tazıya yeleğen, köpeğe kelb, kediye hırre veya ev hayvanı, fareye keseğen, bıçağa keskin, kurda yaban kelbi veya ziyankâr, çakala ve tilkiye hilekâr derler. Diğerleri de bunlar gibidir..."[363]

Erkânda, konuşma dilindeki bazı kelimelerin yerine başka kelimeler ikame ederek, bir "dil dikkati" kazandıran bu uygulamanın bir çok amacı olmalıdır.

Böyle bir dil dikkati kazanan sûfi, vücut birliği bilinciyle konuşurken ikiliğe düşmez, eşyaya ve mahlûkata karşı edeble hitap eder. Cem' sarhoşluğuyla meczûbâne söz söyleme durumunda kalmaz. Kendine emânet edilen Tanrı sırrını ulu-orta yerde dile

[362] Yiğitbaşı Ahmet, Hurde-i Tarikat, Süleymaniye Kütüphanesi Hekimoğlu Ali Paşa, No. 483. vr. 389a-b; Cemâl Kurnaz.- Mustafa Tatcı - Halil Çeltik, "Yiğitbaşı Ahmed Marmaravî'nin Hurde'si". Tasavvuf, Sayı 3, Nisan 2000, s. 43-63.

[363] 3 Bolulu Himmet Efendi, Âdâb-ı Hurde-i Tarîkât, Topkapı Sarayı Ktp., 7. bl., Nu:181

almaz. Ol deyince oldurma sırrına erdiğinde, "emr edildiğin gibi dosdoğru ol" hükmünce kontrollü yaşamayı öğrenir.

Bu terbiyeden geçen hakikat ehli dil ile oynayarak mânâyı nerede örtüp, nerede açacağını bilir. Kısacası, dil terbiyesi, sûfîye, sükût ederek konuşmayı veya konuşur gibi yaparken örterek sükût etmeyi öğretir.

Şathiyyelerdeki sembolik anlatımın temelinde, âdâb kitaplarında öğretilen bu dil terbiyesinin de rol oynadığı muhakkaktır.

Kuş dili

Temkin ehli sûfîler, cem'de yaşadıkları halleri sembollerle ifade ederler. Şehâdet âlemine ait unsurları irreel bir tabloya dönüştüren bu sözler, misâl âleminde kanat vuran ruhanîlere yazılmış birer şifreli mektup gibidirler. Maddesine bağımlı olmayan ve lahutî âlemin adetâ ruhanî kuşları konumunda olan bu insanlar, yine kendi âlemlerinde kanat vuran kişilerin anlayacağı bir tür dil geliştirmişlerdir ki, mantık'ut-tayr (kuş dili) diye adlandırılan dil budur.

Şathiyyeler, bu sembolik anlatım özelliğinden dolayı, "işaret dili", "agrebü'l-garâib"; "manâ dili" veya "kuş dili" olarak nitelenirler.

Ali Şîr Nevâî, Şeyh Rûzbihân'ın "şathiyat şerhi"nden bahsederken "işaret dili ile sözleri var" diyerek, hem şathiyyelerin tarifini yapmakta, hem de bu türün arka planındaki ledünnî mahiyeti ifade etmektedir.[364]

Yûnus Emre'nin "Çıktım erik dalına" gazelinin şerhini yapan Muhammed Niyâzî-i Mısrî: "Çerçi görünüşte alay ve istihzaya ve çocuk eğlencelerine benzer ama, bâtınen Allah gelinleri olan ilâhî sırlar ve hakikat mânâsı olan Bâkîrelerin yüzlerine nâ-mahremlerden örtmek için çekilmiş duvak ve nikâb gibidir. Tâ ki, nâ-mahrem gözü görmeye ve eli ermeye. Yûnus Emre'ye bu beyit sahih olur:

Her bir âşık bu yolda bir türlü nişan vermiş

Biri nişan vermedi nişanlımdan ilerü

Bu kaside agrebü'l-garâibdendir. Misli gelmediğinden ancak Yûnus Emre'ye mahsûsdur." der.[365]

Bazı mutasavvıf şairler, şathiyyeleri ve genel olarak alışılmamış sembollerin kullanıldığı tasavvufî şiirleri kuş dili olarak nitelerler:

Âşık dilin bilmeyen ya.delüdür ya dehrî

Ben kuş dilin bilürem söyler Süleyman bana

[364] Ali Şîr Nevâî, a.g.e., s.37.
[365] Ahmet Kabaklı, Yunus Emre, İst. 1975, s.144

Yûnus Emre

Yûnus bu kuş dilidür bunı Süleyman bilür
Gerçek eren bu yolda ne didüğin sezerem

Yûnus Emre

Yûnus bildi halinden
Söyledi kuş dilinden
Söylenecek söz budur
Bu âşıklar içinde

Âşık Yûnus

Bir mektebe uğradum kuş dilini okurlar
Sivri sinek halîfe hocası pervaneden

İdris-i Muhtefî

Kuş dilini bilmeğe Süleyman gerek Ahmed
Lakkan lakakan lak lakakan lakka lakîkî

Dukaginzâde Ahmed

Dilâ bu Mantıku't-Tayrı fesahat ehli anlamaz
Bunı ancak ya Attâr u yahud Tayyâr olandan sor

Niyâzî-i Mısrî

Mantıku't-Tayr'un dilin mantık okuyan bilür
Aşlanmamış ağacun yemişi ağız burar

Sahfî

Bu sözleri sanma her inşân anlar
Kuş dilidir bunu Süleyman anlar
Bu sırr-ı mübhemi ârifân anlar
Çünki câhillerden pinhân eyledik

Edib Harâbî

Bu "kuş dili" nitelemesinin temelinde, Kur'an'daki Hz. Süleyman'la ilgili âyetin bulunduğu açıktır.[366] "Süleyman kuş dilin bilür didiler / Süleyman var Süleyman'dan içeri"[367] diyen Yûnus Emre, şathiyyelerle birlikte bütün bir tasavvuf şiirinin anahtarını verir. Onun, "dilsizler haberi" olarak nitelediği sözlerin içinde şathiyyelerin de bulunduğu muhakkaktır:

[366] bkz. Neml, 27/16
[367] Mustafa TATCI, Yunus Emre Divanı II, Ank. 1998, s.265

Dilsüzler haberini kulaksuz dinleyesi

Dilsüz kulaksuz sözini can gerek anlayası[368]

Yûnus Emre, başka bir şathiyyesinde, hakikati arif olmayanlardan gizlemek amacıyla sembolik bir dil kullandığını söyler:

Yûnus bir söz söylemiş hiç bir söze benzemez

Münafıklar elinden örter ma'nâ yüzini"[369]

Yûnus okulunun şairlerinden olan Âşık Paşa-zâde de, "çıktım badem dalına" şeklinde başlayan şathiyyesinin mahlas beytinde;

Âşıkî ile Yûnus il bilmez yola gitdi

Münkir almasun deyü saptıranını izimi[370]

diyerek, münkirlerden izini kaybettirmek için sembolik bir üslûpla yazıp konuştuğunu söyler.

***

Sembolik anlatımın bir gereklilik olarak ortaya çıktığı şathiyyeler, bu özellikleriyle Türkçenin mecazlar yönünden en yoğun ve en zengin örnekleri arasında yer alırlar. Şathiyyeler üzerinde yapılacak mukayeseli bir çalışma, bu sembollerin niteliği hakkında daha net bilgilere ulaşmamızı sağlayacaktır.

[368] Yunus Emre Divanı, s.333
[369] Yunus Emre Divanı, s.351
[370] A. Gölpınarlı, Yunus Emre ve Tasavvuf, İst. 1992, s. 229; Pertev Nailî Boratav, Tekerleme, İst. 2000, s. 137.

BİR MEVLEVÎ DERVİŞİNİN MATBAH İZLENİMLERİ

Cemal KURNAZ*

ULUSLAR ARSI MEVLANA BİLGİ ŞÖLENİ, 15-17 ARALIK 2001 ANKARA

Burada matbah izlenimleri söz konusu edilecek olan Mevlevi dervişi, sonraları Tâhirü'l-Mevlevî diye şöhret bulacak olan Tâhir Olgun (1877-1951)'dur.

Tâhir Olgun, Mevlevi bir aile çevresine mensuptur. Büyük dedesi hattat Mehmet Tâhir Efendi Mevlevi dervişidir, onun kızı Afife Şefika Hanım ise, Yenikapı Mevlevîhanesi şeyhi Osman Salâheddin Dede'nin süt kardeşidir. Bu çevrenin de etkisiyle Mevlevîlik'e ilgi duyan Tâhir, Bâb-ı Seraskerî'de çalışırken, bir yandan da Mehmed Es'ad Dede'nin derslerine devam ederek 16 yaşında mesnevihânlık icazetnamesi alır (1893).[371] Es'ad Dede, onu bizzat elinden tutarak Şeyh Osman Salâheddin Dede-zâde Şeyh Ebu'l-Burhan Mehmet Celâleddin Dede (ö. 13 Mayıs 1908)'ye intisap ettirir.[372]

Bu intisabın ardından ertesi günü Mehmed Es'ad Dede ile birlikte hacca giden Tâhir Olgun, dönüşte Karamanlı Halid Dede'den semâ çıkarır.[373] 13 Ocak 1896 (27 Receb 1313 - 1 Kânunısâni 1311) tarihinde Bâb-ı Seraskerî'deki memuriyetinden istifa ederek, 19 yaşında Yenikapı Mevlevîhanesi'nde çileye soyunmaya ikrar verir.[374]

Tâhir Olgun'un matbah çevresiyle ilgili izlenimlerini 1896-1899 yılları arasında Ahmet Remzi Akyürek'e yazdığı mektuplardan öğrenmekteyiz. [375]

Tâhir Olgun'un izlenimlerini iki bölümde ele almak mümkündür: 1. Matbahtaki çile âdabının seyri ile ilgili bilgiler, 2. Matbah çevresinde tanık olduğu kişiler ve olaylara yönelik değerlendirmeler.

1

---

* Prof. Dr., Gazi Üni. Gazi Eğt. Fak.

[371]) Tâhirü'l-Mevlevî, "Es'ad Dede Efendi Merhum Hakkında Hüseyin Vassaf Bey'e Mektup", Mahfel, Sayı 45 (Receb 1342), s. 164.

[372]) Tâhirü'l-Mevlevî, "Es'ad Dede Efendi Merhum Hakkında Hüseyin Vassaf Bey'e Mektup", Mahfel, Sayı 45 (Receb 1342), s. 165; Sayı 46 (Şaban 1342), s. 183. Biatin Cemâziyelâhir 1312 (Aralık 1894) tarihinde gerçekleştiğini kendisinin şu beyitlerinden öğreniyoruz:

Bin üç yüz on iki şali cumâde'l-âhire içre
Cebîn-sây-ı dehalet oldu Tâhir bâb-ı Mollâ'ya
İlâhî lutf u ihsanınla ol cûyende-i feyzin
Külâh-ı bfati hem-pâye olsun arş-ı a'laya

(aynı m., 183).

[373] Atilla Şentürk, Tâhirü'l-Mevlevî, Hayat ve Eserleri, İstanbul 1991, s. 14.

[374]Aynı e., s. 14.

[375] Tâhirü'l-Mevlevî'nin Mevlevî Çillesi Hatırat ve Tahassüsâtını Hâvi Olarak Ahmed Remzi Dede'ye Mektuplar başlığıyla Milli Kütüphane'de kayıtlı olan mektupları (No. FB. 410), tarafımızdan Çitehâne Mektuptan adıyla yayınlanmıştır (Haz. C. Kurnaz - Gülgün Erişen, Ank. 1995), Tâhir Olgun'un kendi nüshası, Fatih yangınında yanmıştır (Tâhirü'l-Mevlevt, "Es'ad Dede Efendi Merhum Hakkında Hüseyin Vassaf Bey'e Mektup", Mahfel, Sayı 59, s. 220; Şentürk, a. g. e., s. 15).

Matbah-ı Mevlânâ'ya vakf-ı vücûd eden âteşbâz-ı aşka semender olmalı

Mevlevîlik'te matbah, sembolik/kutsal bir mekândır. Çileye soyunan canlar 1001 gün süreyle dedelerin gözetiminde on sekiz değişik hizmetten geçerek burada pişerlerdi. Çileyi tamamlayarak kemale eren derviş dede unvanı alarak hücreye çıkardı[376].

Tâhir, çileye soyunma arzusunun önüne geçilemez hale gelmesi üzerine memuriyetten istifa ederek, Yenikapı âsitânesinin matbahında çille-i aşka ikrar verir.[377] ikrarını konu alan bir de tarih manzumesi yazar:

Ettim âteşbâz-ı Mevlânâ'ya vakf-ı cism ü ten
Nâr-ı hesfî-sûzuna yanmağ'çün iklîm-i beden

Ölmeden evvel fedâ-yı hesti-i mevhum için
Sevb-i sâriden çıkıp tennureden giydim kefen

Ey tarik-i aşkına sâlik olan bî-dillere
Rûy-ı maksûdu nümâyân eyleyen Rabbü'l-minen

Üstüvâr et verdiğim ikrarın üstünde beni
Olmayım meydân-ı ehlullâhta peymân-şiken

Nûr-ı dîdârınla Allah'ım hakîkat-bîn edip
Keç-nazarhk illetin kaldır bu gafil dîdeden

Düştü dal ikrarıma târih-i cevher Tâhirâ
Matbah-ı Monlâ'da oldum çillekeş derviş ben
1313 (1896)[378]

Tâhir'in, 1896 şabanının ilk perşembesi, mukabele sonrasında ikrar vermek arzusunda bulunduğu Aşçı Dede'ye[379] bildirilir. Zaten birkaç gündür bu niyyet ile

[376] Abdülbaki Gölpınarlı, Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik, İstanbul, 1953, s. 391 vd.; Asaf Halet Çelebi, Bütün Yazıları, Haz. Hakan Sazyek, İstanbul 1997, s. 276-279; Ş. Bârihüdâ Tanrıkorur, "Bir Eğitimin Mimarisi: Mevlevî Matbah-ı Şerîfi", 1. Milletlerarası Mevlâna Kongresi - Tebliğler, Konya 1988, s. 271 vd.

[377] ikrar vermek, çileye veya kendisini tamamen Mevlevîlik'e vermeye razı olduğuna dair söz vermek anlamındadır (Gölpınarlı, a. g. e., s. 391; Hamit Zübeyr, "Mevlevilikte Matbah Terbiyesi", Türk Yurdu. C. XVI, Sayı 27, Mart 1927, s. 280-286).

[378] Çilehâne Mektupları, s. 29-31.

dergâhta bulunduğundan Dede'nin haberi vardır. Niyyetin kesinlik kazanmasına memnun olarak, o gün akşam Tâhir'i çağırtır ve "aşk olsun" iltifatından sonra, "Meydancı Dede[380] bir şey söylüyordu, sahih mi ?" diye sorar. "Eyvallah" cevabını alınca, "Mâşâallâh, memnun oldum, Allah mübarek eylesin" dualarıyla başlayarak şunları söyler:

"Oğlum hiçbir şey yakîn hâsıl olmayınca hüküm verilmez, hem de o yakîn ilim ve aynı geçip hakke'l-yakîn olmalıdır. Matbah-ı şerîfe soyunmak çilleye ikrar vermek için sathî nazar, cüz'î tefekkür kifayet etmez. Onun için ta'mîk-i fikr etmeli, uzun uzadıya düşünmelidir. Zira, matbah-ı Mevlânâ'ya vakf-ı vücûd eden âteşbâz-ı aşka semender olmalı, nâr-ı muhabbetle yanıp yakılmalıdır. Aşk kim kalbe gıdadır ne yenir ne yutulur. Bir demir leblebidir çiğneyene aşk olsun. Evlat, şimdi matbah-ı şerîfte üç can var, bir de nazarın girersen dört olacak. Edilecek tekâlif, görülecek hıdemâtta senin onlardan hiçbir farkın olmayacaktır. İlmin, şiirin, asalet ve karabetin şimdilik sana medâr-ı imtiyaz olamaz. Seni onların fevkinde, onları senin dûnunda tutacak olursam min indillâh ben mesul olurum. Çünkü, ser-tabbâh[381] ve kazancı dedelerin[382] Ömer-meşreb olup ser-i mü adaletten ayrılmamaları iktizâ eder. Hülâsa bunları arîz ü amîk düşünmelisin." ihtarında bulunur.

Tâhir, bunları evvelce düşündüğü için, "merd-i meydân-ı rızânın kârı eyvallâhtır" teslimiyetinde bulunacağını arz eder. Aşçı Dede, bunun üzerine validesinin rızâ ve muvafakati olup olmadığını sorar.[383] Ona da eyvallah cevabını alınca, Şeyh Efendi Hazretleri'nden çile için izin almaya gider.

Ertesi cuma günü Efendi Hazretleri'nin pek ziyâde memnun oldukları ve hakkında hayır duada bulundukları müjdesiyle saka postuna oturur. [384]

---

[379] Konya dergâhında Ser-Tarîk, diğer dergâhlarda Aşçı Dede veya Ser-tabbâh diye anılan kişi, adına çile denilen terbiye sisteminin âmiridir. Çelebi Hüsameddin makamını temsil eder. Çile sırasındaki tarikat edeblerini bu zât öğretirdi. Mevlevîlik ikrarı da kendisine verilirdi. (Gölpınarlı, a. g. e., s. 396-97; Çelebi, a. g. e., s. 277; Hamit Zübeyir, a. g. m.).

[380] Meydancı Dede iki sınıftı: 1. içeri Meydancısı, matbahtaki canlara kahve pişirir, cuma günleri matbaha gelen dedelere de kahve sunardı. 2. Dışarı Meydancısı ise, hücredeki dervişlere Tarikatçi'nin veya aşçı başının emirlerini bildirirdi. (Gölpınarlı, a. g. e., s. 397).

[381] Ser-tabbâh (Aşçı Dede), henüz dedelik unvanı almamış dervişlerin tahsil ve terbiyesine memurdur. Çileye soyunan sâlik, çillekeşliği ser-tabbâh dedenin huzurunda kabul ederdi (Hamit Zübeyir, a g. m.)

[382] Kazancı Dede, Aşçı Dede'nin vekilidir. Çilesini tamamlamış dedelerden, ser-tabbâh muavini olarak görevlidir. Gündüzleri matbahta bulunur, canların inzibatına bakar, onlarla sohbet ederdi. Post, ani makam sahibiydi (Gölpınarlı, a. g. e., s. 397; Çelebi, a. g. e., s. s. 277; Hamit Zübeyr, a. g. m.).

[383] ikrar vermeye gelen talip gençse, velisinin ve ailesinin rızasını alması gerekirdi (Gölpınarlı, a. g. e., s. 3917.

[384] Çilehâne Mektuptan, s. 31-33. Saka postunda üç gün oturan derviş, matbahta ne gibi hizmetler görüldüğünü öğrenerek, çileye tahammül edip edemeyeceğine karar verirdi. Bu üç gün içinde iki diz üstünde ve murakabe halinde, yani başı biraz eğik olarak oturan sâlik, canların hizmetlerini seyreder,

Tâhir, matbahta yaşadıklarından çok memnundur. Bu hususta ki duygularını, "çille âlemi hakikaten başka bir âlem. Fakir, evvel de Mevlevî muhibbi idim, ekser-i evkât dergâhta yatar kalkardım. Fakat, bu neşeyi bulamazdım." sözleriyle ifade eder.[385]

Tâhir, çile dervişlerinin matbahtaki yaşantıları hakkında da bilgi verir:

Matbah canları, gündüz hizmetleriyle meşguldürler. Yatsı namazından sabah namazına kadar olan sürede dinlenirler. Yatsı namazı kılınıp ism-i Celâl okunduktan sonra dedeler hücrelerine, canlar meydan-ı şerîfe giderler. Artık, matbah ve meydan-ı şerîfe kimse gelmediğinden, mangal başında rahat rahat biraz otururlar, dolaplarında çay gibi, yemiş gibi bir şey varsa çıkarıp hep birlikte nur ederler, bir miktar konuşurlar. Sohbetleri, meselâ semâm icrasından, yahut ism-i Celâl ve şâir hizmetlerin nasıl yerine getirileceği konusundadır. Gıybet, zemîme gibi ahlâk-ı seyyieden hiç bahs olunmaz. Hizmetleri gibi, sohbetleri de Allah içindir.

Sohbetten sonra, o yorgun kalbler istirâhate muhtaç olduğundan, herkes bir post, bir kilimden ibaret olan yatak-yorganını alır, bir köşede vahdete dalar. Şu da var ki matbah canları kalktıkları gibi yatarlar, yattıkları gibi kalkarlar. Yani tennure, deste-gül, hattâ elf-i lâ-med denilen elifi nemed gibi şeylerin hiçbiri çıkmaz. Niçin? Bazı müstesnalardan sarf-ı nazar, matbah-ı şerîfe niçin ikrar verilir? Hıdemât-ı hâlise ve mücâhedât ile nefsi öldürmek için değil mi? O hâlde tennureler ne hükmünde kalır. Tabiî kefen. Hiç kefeninden soyunan ölü olur mu?

Ne zaman ki, gecenin üçte biri sona erer, seher vakti girer, canlar daldıkları vahdetten uyanırlar. Abdest alıp mangal başında biraz ısındıktan sonra herkes hizmetiyle meşgul olur. Meselâ, biri dedegâna sabah meydadında sunulan baklava şeklinde kesilmiş ekmekleri kızartır; diğeri hücrelerin önüne gidip "destur agâh ol dedem" nidasıyla dedegânı agâh veîkaz eder; öbürü meydân-ı şerîfi süpürür; daha öbürü mescidin çerağlarını uyandırır.

Sonra ezan okunur. Sabah namazı kılınır, ism-i Celâl çekilir. Sabah meydanı olduktan sonra dedegân hücrelerine, canlar hizmetlerine giderler.

işte her sabah bu âgâhî, bu feyz-i lâyetenâhî Mevlevî tekkelerinde, hususiyle Mevlevi matbahlarında bulunur.[386]

Tâhir, saka postuna cuma günü oturmuştur. Burada, çileye devam edip etmeme hususunda düşünmek için üç gün oturması gerekmektedir. Üçüncü gün olan pazar günü

---

mecbur kalmadıkça konuşmaz, kalkıp bir yere gitmezdi (Gölpınarlı, a. g. e., s. 391; Çelebi, a. g. e., s. 277).

[385] Çilehâne Mektupları, s. 33

[386] Çilehâne Mektupları, s. 33-34

akşam üstü Aşçı Dede gelir, "Nasıl erenler, inşâallah her bir umura kesb-i ıttıla eyledin. Tekmîl-i hizmet edinceye kadar bu hizmetler görülecektir. Yok eğer benim kudretim bu kadar, tahammül edemem dersen, bu akşam hizmet tahsîs edilmezden evvel söylemelisin. Tahsîs-i hizmetten evvel zühul eden ikrarından nükûl etmiş sayılmaz." diyerek fikrini öğrenmek ister. Onun azminde sabit olduğunu anlayınca, "Elhamdülillah, Allah feyz ihsan etsin evlat! Çille için elzem olan şey sebat, metanet, sabır ve tahammüldür. Men sebetenebete (Sebat eden kazanır) hadîs-i şerifini daima hatırda tutmalı, inne'l-lâhe ma'as-sâbîrin (Allah sabredenlerle beraberdir. Bakara/153) kavl-i Celîlini tefekkür etmeli, seyyidü'l-kavm hâdimihim (Bir kavmin efendisi o kavmin hizmetkârıdır) muktezâsınca ihlâs ile edilen hizmetin ne kadar makbul olacağını düşünmeli, inşâallah erenler bu akşam hizmetini ihsan eder." diyerek "aşk ver" dedikten sonra kalkıp gider.

[387]O akşam matbah-ı şerîfte meydan hazırlanır. Aşçı Dede hizmet tahsîsi için hırka-pûş olduğu hâlde gelip posta geçer. Herkese hizmeti verilir, Tâhir'e de kendi tabiriyle "ayakçılık" düşer.[388] Hizmet verilmesinden sonra Aşçı Dede çerâğ gülbangını okuyarak şu şekilde tenbîhte bulunur:

Tarîkimiz esasen hizmet ve sohbet adıyla iki kısım üzerine bina edilmiştir. Şeyhe muhabbet kabiliyetinin husulü için hizmet takdîm edilmiştir. Meselâ, bir müttekâ yapılmak için evvelâ kaba taslağı yontulup düzeltilerek üzerine nakış işlemek ve cila vermek için mahir bir üstada teslim olunur. Bunun gibi, çilleye ikrar veren bir canın dahi matbah-ı şerîfte mümkün mertebe hamlığı izâle ve varlığı imha edilerek kalb aynasına tevhîd ve irfan cilası vurulması için şeyhin huzuruna arz edilir. Başka tarikatlerde sâlikin istidâd ve terakkisine göre isim telkin ederler. Tarîkimizde dahi iktidar ve tahammülüne göre hizmet verilir ki, her canın hizmeti kendisinin özel virdi yerindedir. Bunu düşünerek herkes kendi hizmetini görmeli. Başkasının hizmetine bir mazeret olmayınca bakmamalı. Kendi hizmetini de başkasına gördürmemeli. "Erenler, nazarın şu hizmetini gör de, Fakir de senin hizmetini yapar." demek, aynıyla, meselâ özel virdi "Hak" ismi olan bir sâlikin zikri "Hayy" olan bir dervişe "Birader sen benim'çün Hak Hak deyiver, ben de senin'çün Hayy Hayy derim." demesine benzer. Allah feyzyâb etsin, aşk olsun! [389]

[387] Çilehâne Mektupları, s. 36
[388] Ayakçı, ayak hizmetlerinde bulunur, gerekli şeyleri getirir götürür. Çileye soyunan sâlikin ilk hizmeti budur (Gölpınarlı, a. g. e., s. 398).
[389] Çilehâne Mektupları, s. 37

Matbahın kapısı üzerinde, Ka'betü'l-uşşâk bâşed in makam. Her ki nakıs âmed in câ şod temâm[390] beytinin yazılı olduğu bir levha vardır. Bu zamanla tozlanmış, bir tarafa eğilmiştir. Bir gün Aşçı Dede, Tâhir'e iç meydancılığı[391] hizmetini verir ve manâlı bir ifâde ile "Derviş Tâhir, meydan-ı şerîfi sil süpür, temiz tut, sitr-i Ka'betü'l-uşşâkı düzelt" der. O manâlı sözün, o îmâlı nazarı etkisiyle sı mısraları söyler:

Olmuşum meydancı meydânında ben Sâhib-i meydân-ı Mevlânâ aman Matbah u meydân-ı aşkın canıyım Canlara canan Mevlânâ aman [392]

Ramazan gelince Tâhir'in hizmetine kilârcı muavinliği de ilâve edilir. Kışın gündüz saat sekizden iftar vaktine, gece sekizden sahura kadar kilerde hizmet kolay değildir. Ramazanın on üçüncü günü kazancı Dede'nin dairesinde şeyh köçeği olarak hizmete başlar.

[393]Şabanın ilk günü ikrar veren ve üçüncü günü saka postundan kalkan, ramazanın on üçüncü günü kırk günü dolduran Tâhir, ayakçılıktan çıkıp hırka-pûş olmayı beklerken, Dede'den şu cevabı alır:

"Derviş Tâhir oğlum, tarîkimiz hizmet ve sohbetten mürekkebdir. Şeyh hizmeti ise, bunun ikisini de camidir. Bazı ahvel ve dü-bîn olanlara göre şeyh hizmeti çilleden ma'dûd olmazmış ki, saçma bir fikir. Hizmet ve sohbetten zuhur edecek füyûzât burada birlikte tecellî eder."[394]

Derviş Tâhir, nihayet 24 Ekim 1898 tarihinde bin bir günlük çilesini doldurur ve haftaya hücreye çıkacağı müjdelenir. Bunun üzerine çeşitli tarih manzumeleri yazılır. Bunlardan biri Nazmi Efendi'nindir:

Durma hâmûş ey zebân-ı hoş-beyân
Eyle îsâr âleme dürr-i semîn

Durma âtıl ey dil-i irfân-penâh
Ol lisân u fikrime sen de mu'în

Durma yaz ey hâme-i çâbük-nüvîs
T ab'ma lâyık sana işte zemîn

[390] Bu makam, âşıkların Kâbe'sidir; buraya eksik gelen tamam olur.
[391] Bkz. 10. not
[392] Çilehâne Mektupları, s. 45
[393] bu hususta şu beyti söylemiştir:
Çok mudur hem-dem-i Rûhü'l-Kudüs olsa Tâhir
Mahrem-i üns olur elbette olan şeyh köçeği
Çilehâne Mektupları, s. 48
[394] Çilehâne Mektupları, s. 48-49

Çünkü oldu dâder-i ihlâsverim
Lütf-ı Hakk ile bugün hücre-nişîn

İsmi Tâhir cismi tâhir kalbi pâk
Hoş-edâ nâzik-reviş merd-ifatin

Ehl-i dil ehl-i sühan ehl-i kalem
Ehl-i dâniş ehl-i irfân nükte-bîn

Sureta derviş-sıfat ümmî-nümâ
Sîretâ genc-i kemâlâta emin

Mesnevî-i Ma'nevî'den gene iken
Ahz edip feyz üfütûhât-ı nevîn

Terk-i takyîd eyleyip kıldı hemân
Sâlik ü meczûb-ı mevlâ'l-ârifîn

Aferin ey mazhar-ı aşk-ı Huda
Âferîneş eyliyor şad aferin

Âferîn-gûyâ olur bî-iştibâh
Gayret-i merdâne ki ehl-i yakîn

Aferin eyler bu aşk-ı pâkine
Lütf u ihsan ile ol can aferin

Sende bu gayret ile bu aşk-ı pak
Var iken ey zât-ı ulviyyet-karin

Gün-be-gün tayy-ı merahil eyleyip
Refref-i akla olup hayret rehîn

Şübhesiz bir gün olur sana an-karib
Dâhil-i halvetserâ-yı vâsılın

Zâtını tebrik ü tes'îd etmeye
Yazdı Nazmî böyle bir nazm-ı güzîn

Nezr-i Mevlânâ gelince hâtıra
Beyt-i atî oldu târîh-i bihîn

Hamdülillâh çilleyi ikmâl edip
Oldu bak Tâhir Dede hücre-nişîn

1316 H. (1898) [395]

Derviş Kemâl:
Hâzin-i esrâr-ı zât-ı bî-adîl
Vâris-i peygamber-i Rabb-i Celîl

Hazret-i Molla Celâlüddîn 'dir
Rehrevân-ı vâdi-i aşka delîl

Sikkesi altındaki âcizlere
Per-güşâ olmuş misâl-i Cebreîl

Südde-i vâlâsı olmuştur onun
Teşnegân-ı feyz-i aşka selsebîl

Âciz ü dermândegân irşadına
Eylemiş hem-nâmım ni'me'l-vekîl

Sâhib-i feyz-i nazar âlî-himem
Tûtiyâ-bahşende-i çeşm-i alîl

Şeyh Celâleddîn Efendi kim ana

[395] Çilehâne Mektupları, s.167

Dense lâyık el-vekîlü ke'l-asîl

Şâir-i mahir cenâb-ı Tâhir'e
Sâye-bahşâ oldu çün zıll-ı zalîl

İlm ü fazl ile müzeyyen zahiri
Bâtını hubb-ı nebî ile nebîl

Oldu cismi nâr-ı ateşbazdan
Mazhar-ı envâr-ı gülzâr-ı Halîl

Çille-i aşk içre etti can nisâr
Baş kesip ihlâs ile çün İsmail

Feyz-i hizmetle edip kesb-i kemâl
Sa'y ile hücre-nişîn oldu bu yıl

Perriyâ arz eyledim târihini
Ömrünü etsin Cenâb-ı Hak tavîl

Hamse-i âl-i abanın aşkına
Feyzini müzdâd ede Rabb-i Cemîl

1316 H. (1898)[396]

Tâhirü'l-Mevlevî kendisi de iki tarih manzumesi yazar:

Halk edince Hazret-i Mevlâ beni
Lafz-ı aşka eylemiş ma'nâ beni

Muktezâ-yı hilkatimdir ki bulur
Dâima şiddetli bir sevda beni

Yirmi üç yaşındayım ki sûz-ı aşk
Koymamıştır hâlime kat'â beni

[396] Çilehâne Mektupları, s. 167-168

Bir dakika bir nefes bir ân için
Etmemiştir müsterih asla beni

Üç sene akdem yine aşk eyledi
Cezb-i sâmân-sûz ile şeydâ beni

Cüz'î sûyunla irşâd eyleyip
İstiyordu eylemek ihdâ beni

Katreyi mahv etmeye ummanda
Eyliyordu şâik-i derya beni

Dil de şevk-efzâ olup günden güne
Aldı sabrım etti bî-pervâ beni

Âsitân-ı Pîr-i aşka baş kodum
Silk-i aşka gördüler ahrâ beni

Âfetin ey aşk ey hâdî-i râh
Eyledin sevk-i reh-i bâlâ beni

Şu'le-i feyzinden oldum nev-niyâz
Yaktı âteşbâz-ı Mevlânâ beni

Hıdmetiyle eyledi pervanesi
Şebçerâğ-ı matbah-ı Molla beni

Çille-i sâmân-rübâ-yı cân-güdâz
Cism ü candan eyledi ifna beni

Nâgehân bulmuş nihayet hizmetim
Ettiler müjdeyle kâm-efzâ beni

Ömrünü efzûn ede Hak şeyhimin
Lütfü dilşâd eyledi hakka beni

Mürde-i ma'nâ iken T ahir kulu
Etti Rûhullâh gibi ihya beni

Şevke geldi nüh felek ettikte Hak
Bu güher târih ile güya beni

Matbahında çillekeş bir can iken
Kıldı sâhib-hücre Mevlânâ beni

1316 H. (1898)[397]

Matbah-ı Molla'da binbir gün olup hizmet-güzâr
Âcizane ettik itmama resîde çillemiz
Yazdı târihin mücevher beyt ile kilk-i sürür
Olmasıyla vaz'-ı erkâma resîde çillemiz

Lütf-ı Molla müncelî oldukça serde Tâhirâ
Feyz-i Hakla oldu encama resîde çillemiz

1316 (1898) [398]

Ahmet Remzi Akyürek de, çilenin tamamlanışına uzun bir manzume yazmıştır. Tarih beyitleri şöyledir:

Çıkdı bir târîh-i mu'cem söyledi
Hizmetin tekmilini nâkil dede

Mazhar-ı aşk-ı Cenâb-ı Mevlevi
Pür-edeb Tahindir ehl-i dil dede [399]

Mevlevîlik'te, çilenin tamamlanmasından hücreye çıkıncaya kadar birtakım erkân ve buna bağlı merasimler söz konusu ise de,[400] Tâhir Olgun bu hususta bilgi vermemiştir. Ancak, onun mektuplarından, dede olarak hücrede kalmak yerine, kitapçılık ve yayıncılık yaparak geçimini sağlamayı uygun gördüğünü öğrenmekteyiz.

[397] Çilehâne Mektupları, s. 168-170
[398] Çilehâne Mektupları, s. 170-171
[399] Hasibe Mazıoğlu, Ahmet Remzi Akyürek'in Şiirleri, Ankara 1987, s. 231 -232.
[400] Gölpınarlı, a. g. e., s. 391-395.

Bu yayıncılık faaliyeti de kısa sürmüş, bir jurnal sonucu yayın hayatından çekilmek zorunda kalmış,[401] bunun üzerine Abdülaziz Han'ın kızı Nâzıme Sultan'ın vekilharçlığını yapmıştır.t32)[402]

2

Fakir-i Mevlânâ dâmen-i dünyaya eğilir mi?

Tâhir Olgun'un, bin bir günlük çile döneminde matbahta tanık olduğu bazı olaylar ve kişilere yönelik değerlendirmeleri dikkati çekmektedir. Mevlevîlik'in son dönemdeki durumu açısından ilgi çekici bilgiler sunmaktadır.

Aşağıda, bu nitelikteki anekdotlara yer verilecektir.

"iç meydancılığı da mufavvez-i uhde-i âcizî ise de, asıl hizmet-i mi'de-nâ-pezîr-i enâniyetim ayakçılık olduğunu söylemiştim ya. Geçen sabah teşmîr-i sâk-ı himmet ve dâmen der-miyân-ı gayret eylediğim hâlde îfâ-yı vazîfeye gayret ediyordum. Bizim havas Eşref Dede Efendi Hazretleri -ki, kad-i vâlâsı kadar ömrü de olsun efzûn- gelivermesin mi. Mu'tadı veçhiyle eller arkada, baş bir tarafa mail olarak nîm bir rîş-hand ile "Vay erenler, bu hâl nedir?" dedi. Fakir de zât-ı âlîlerini elimdeki miknese-i müneccese ile selâmladıktan sonra, hatıra gelen:

(...)

beytini okudum. "Vay erenler vay !" diyerek savuştu.[403]

Evvelsi günü de Zülâlî Efendi ile beynimizde bir müşâare olacaktı, amma olamadı. Dergâhın su yolları bozulmuş. Şâdırvân-ı dâimü'l-cereyân kurumuş kalmıştı. Su yolcular tâmir-i râh ve icrâ-yı miyâh için öteyi beriyi kazıyorlardı. Kazılan çukurlardan birinin kenarında Hoca Zülâlî râkid bir hâlde duruyordu. Fakir görünce yanına revân olarak:

Bozulmuş dergehin râh-ı zülâli

mısraını okudum. Hoca, sîmâb gibi bir iki sallandıktan sonra "Anı tâhir eder üstâd" gibi bir şey demek istedi, amma alt tarafı gelmedi. O gün bî-çârenin tab'-ı çâlâki Terkos suyu gibi mağşuş ve zihn-i derrâki girdbâd-ı ekdâr ile pür-cûş imiş. Geçelim."[404]

---

[401] Kendisi, bu olayı şöyle anlatır: "Ben Mevlevîlik ne demek olduğunu anlamamış olmalıyım. Dükkân açarak ticaretle meşgul olmaya heves ettim, birkaç kitap bastırdım. Resimli Gazete'nin umûr-ı idaresini deruhde ettim. Fakat, kader buna müsâade etmedi. Gazetenin birinci nüshasını neşreder etmez -ki sana da yirmi tane göndermiştim, eğer postahaneden almadılarsa varmıştır.- Nazif Sürûrî isminde bir hâin-i tarîk tarafından "Tâhirü'l-Mevlevî umûm Mevlevîlerin mürevvic-i efkârıdır" yollu Mâbeyn-i Hümâyû'na bir jurnal takdim edilerek gazetenin külliyen tatil edilmesi için bulunan nüshalar müsadere, hattâ neşretmekte bulunduğumuz Mecmûa-i Medâyih'in dahi neşrine mümanaat edildi. Muahharen masumiyetim tebeyyün etmiş olmalı ki bir defadan başka çağırıp sormadılar. Binâenaleyh ben de dükkânı kapatmaya mecbur oldum." (Çilehâne Mektuptan, s. 183).

[402] Çilehâne Mektupları, s. 182; Şentürk, a. g. e., s. 20.

[403] Çilehâne Mektupları, s. 37-38

"Halebli Hasan Dede'ye muavenet etmeye başladım. Gece yağan karın, esen boranın bürûdetinde eller soğuktan donmuş, gözler uykusuzluktan küçülmüş olduğu hâlde kilârda Malta taşları üzerinde durup da hoşâb taksîm edişi düşünmeli. Dişler çatır çatır çatırdar, vücut tiril tiril titrer. Lisân-ı Fakir ise "titriyor" kasidesini tertîl ve ona da:

Ah mine'l-berd ve hâlâtihi
Ebrede cismî be bürûdâtihi

beytini tezyîl eder. Bir hâl-i melâlengîz ve bir melâl-i şevkâmîz ki:

Bin mihnet içinde zevk-i dîger
Bin hüzn arasında şevk-i dîger

Surette egerçi gam-fezâdır
Ma'nâda velî ne gam-zedâdır

beyitleriyle tarif olunur. Bir soğuk ki Gâlib Dede merhumun:

Mirrîhin eli donup şitâdan
Düştü yere hançeri semâdan

mübâlağasıyla tavsîf edilir. Bu hâlde on on iki gün kadar geçti. Şehr-i mağfiret önüne doğru Efendi Hazretleri bir hamal tutulup şeyh dairesinin yanındaki küçük odanın bodrumundan hareme kömür verilmesini emretmişler. Hasan Dede mine'l-kadîm sû-i idaresini tarz-ı hüsnde göstermek fikrinde bulunduğundan beş on kuruşluk bir tasarruf ile kârgüzârlık etmek isteyerek Efendi'nin emrinin hilâfına kömürü canlara taşıtmaya kalkışır. Teemmül etmeli, insaf etmeli ki canlar sabah namazına kadar oturup namazdan sonra yatıyorlar, saat dörde, nihayet beşe gelince kalkıyorlar. Açlık, uykusuzluk, yorgunluk sebebiyle canlı cenaze gibi gezen canları o mübarek günde kömürlüğe sokup da kalb-i zulmânîsinin rengine boyamak, hem-tarik bulunan ale'l-husûs Hasan Dede gibi "ve fâre't-tennûru" nazm-ı Celîlindeki "tennûr"a tennûre-i Mevlevîye mânâsını vererek âlim-i Rabbânî, vâkıf-ı Sübhânî geçinen velî-nümâ bir dervişe yakışır değil mi? Husûsiyle rızâ-yı şeyhe muhalif hareket, teslimiyet-i tâmme iddiasını nakzetmez mi? Aşçı Dede bu teklif-i nâ-becâyı işidince Hasan Dede'ye "Efendi, bir adam bulun demişti. Sen canlara teklif ediyorsun. Bu, hem ayıp, hem günahtır. Dervişliğe yakışmaz Derviş Hasan." diye iyice söylendi. Kömürü hammal taşıdı, iki üç gün sonra, nasılsa canlardan ikisi rahatsız olup teravihten sonra yatarlar,

[404] Çilehâne Mektupları, s. 38

sahura kalkamazlar. Fakir de agâh etmeye gitmiştim. Hasan Dede firâş-ı istirâhatinden ve ..... çıkıp hâne-i saadetinden teşrîf

ettiği vakit kimseyi göremez. Ertesi günü doğru Efendi'ye gider, "Efendim, canların hiçbiri sahura kalkmıyor, simât yapılmıyor. Yemek taşınmıyor." yollu şikâyet eder. Efendi de Aşçı Dede'ye söyler. Aşçı Dede bunun mahz-ı iftira olduğunu bildiği hâlde bir de aşçılardan tahkîk-i keyfiyet, canların hepsinin, her akşam matbaha geldiklerini öğrenir. Artık buna da tahammül edemez, ihtiyarlığını ve za'fiyetini bahane ederek ser-tabbâhlıktan istifa eder. istifasını Efendi kabul etmeyecek olursa da, recâ ve niyaz ile kabul ettirir. Bu haber matbaha aks edince, canların yetim çocukları gibi boyunları büküldü. Zira, Ahmed Efendi aşçı dedelik değil, babalık vazifesini ifâ ediyordu. Tesâdüfât-ı garibeden olarak dergâhtan seyahat verildiği hâlde Eskişehir'i, Kütahya'yı dolaşarak Bahariye Mevlevîhanesi'ne avdetle hücreye çıkıp kazancı nasb edilen neyzen Deli Salih o akşam tekkeye gelmişti. Aşçı Dede'nin istifasını işidince habîs ne dese beğenirsin? "Şu kademimin meymenetini seyret. Tekkeye ayak basar basmaz Aşçı Dede yuvarlandı" demesin mi?

Nâ-mübârek kademi Nîl ü Fırat'ı kurutur

Aşçı Dede'nin istifası üzerine zâten Kazancı Dede.'nin de fıkdanı hasebiyle matbah zâbitsiz kaldı. Arandı, tarandı, adam kıtlığında Arnavud Mâlik Dede bulundu.[405]

"Cemil Efendi evveli hafta geceleri geliyordu, şimdi ancak iki haftada bir uğruyor, iki yavrulu bir keçi almış, sütünü sağmak ve mezarlıkta otlatmak için gah koyunca, gah keçice bağırıyor. Geçende yoğurt çalmaya kalkışmış, meğer sütü bozukmuş. Kendisi bî-mâye bulunduğundan bir türlü donduramamış. (...) Celâl Dede bayramdan sonra geldi, hücreye çıkardılar. Bîçâre, şimdi kıdem cihetiyle en nihâyetinde bulunuyor.Cânlar ise an-karîb kazancı olmasını niyaz ediyorlar. Zira, Mâlik Dede -ki mâlik-i cehennem destgîri olsun, seksen kaşık doksan sahan büyük büyük paçacı başı oldu meseli gibi- kazancı oldu olalı:

Hâli bir bed-aslın ikbâle tahavvül etmesin

Çünkü müstakbelde yâ Fir'avn u yâ Nemrûd olur

hakikati tezahür etmeye başladı. Ne ise, her hâlde Allah ni'me'l-mu'îndir.

(...) Cânım Remzî Efendi, öyle Arabgirliler gibi deyip de mektubu dört sahife ile kesme, hiç olmazsa bizim mektupların nısfı kadar yaz. Bir de zât-ı maârif-simâtınız ve cenâb-ı fezâil-meâbınız tâbirlerini bırakalım da, senli benli konuşalım. Istılâh-ı

[405] Çilehâne Mektupları, s. 47-48

dervişândan bazısı pek hoştur. Ez-cümle "Fakir"i ben "bendeniz1^ müreccah görürüm. Bazısı da nasılsa nahoş geliyor işte. "Nazarın"dan bir türlü hoşlanamam. Lâkin, senden değil ha, o tâbirden. Bunun gibi "nan-pâre", bin parça olsa ağıza alınmaz. Kezâlik, "lokma basma" ve "nur etme"nin de lezzetine doyulmaz. Bunlardan sem'e hoş gelenleriyle mektublarımızı tezyîn edersek hem sadeliği, hem dervişliği muhafaza etmiş oluruz."[406]

"Hani bizim kudümzenbaşızâde âyinhân ve semâ-zen Şahâb Efendimiz yok mu? işte o mutrib-i keç-nevâ bu sene Rüşdiye-i Askeriye'den şehâdetnâme alarak divan-ı muhasebata başladı. Amma nasıl gıcırtılı potin, şeritli pantolon, önü açık son moda yelek, dik yakalı kolalı gömlek, tilki kuyruğu boyunbağı, gayet şık fasone redingot, kısa ve kırmızı premiyer fesi, bilmem ne püskül! Nasıl, tecessüm ettirebildim mi?

(...)

Bendeyiz Mollâ-yı Rûm'a tâ kasem-nâ'dan berü
Sikke-pûşuz etmeyiz iklîl ü taca ser-fürû
Gevher-i bahr-i gınayız biz azizim hâsılı
Dökmeyiz dünyâ vü mâ-fîhâ için hîç âb-ı rû

kıt'asını söyleyen müstağnîler başlarını kaldırsınlar da Mevlevîliğin âb-ı rûyunu nasıl döküyorlar görsünler. Bu hiddet gittikçe arttı. Nihayet şu iki beyti söyle-meyince rahat edemedim:

Ey terakki isteyen dünyâda sen zannetme kim
El etek öpmekle insan nâil-i amal olur
Merd-i kâmil eylemez takbîl-i zeyl-i ehl-i câh
Âb-ı rûyu çünkü insâniyyetin pâmâl olur

Kendisine okudum bunu benim üstüme yazmışsın dedi. Ben de, evet senin üstüne yazdım, cevabını verdim." [407]

*

"Deli İsmet Bey Eskişehir'den avdet etti. Geçen akşam dergâha geldi. Efendi Hazretleri'yle görüşmek için yanına girdi.

*

Koca zevzek bu ya. Muhtar Efendi'nin cebel-i garbiye muhasebecisi olduğunu anlayınca -"Oh oh memnun oldum, iyi adamdır, müstakim adamdır, saf-derûndur, hattâ bir lakırdıyı altı ay sonra anlar" suretiyle- zavallı muhasebeciyi güya medhe başladı."[408]

[406] Çilehâne Mektupları, s. 55-57
[407] Çilehâne Mektupları, s. 64-65

*

“Kandil gecesi dergâhımız gerek ihvanca, gerek züvvârca epey cemiyetli idi. Tarîkatçi ve Hüseyin Dede Efendiler de mevcut idiler. Neşeli bir ism-i Celâl okundu. O neşe ile mukabelenin daha parlak olacağı me’mûl ediliyordu. Bir de na’t-ı şerîfe kudümzenbaşı-zâde Şahâb Efendi başlamaz mı? Nâzenînimin nevâ-yı serdi ve o nevanın kubbeye aksinden hâsıl olan sadâ-yı berdi ism-i Celâl’den hissedilen harareti mahvetti. Kulûb-i ihvanı soğuttu gitti.”[409]

*

“Bizim hâfız-ı kütüblere bir kitap soruldu mu, var mı yok mu onu bilmiyorlar. Geçenlerde Hâlid Dede’den “Nisâb-ı Mevlevî”yi istedim, gözünün önünde dururken yok dedi, aldım gözüne soktum.” [410]

*

“İsmet Bey, meydân-ı cinnette bütün bütün gemi azıya aldı. Lillâhilhamd şimdi dergâha da geldiği yoktur. Sebebi: Tarîkatçi Dede Efendi geldiği vakit bu da görüşmeye gitmiş. İçeriye girerken Efendi Hazretleri’nin kıyam ederek süf-fâra takdîm etmemesi ve kendisinin kudemâ-yı muhibbândan olduğunu söylememesi imiş! Deli bu ya. Buna hiddetlenerek başından sikkeyi çıkarır, arakıye giyer ve rast geldiğine Efendi Hazretleri’nin aleyhinde birtakım hezeyana başlar, sonra dâire-i hezeyanı genişleterek umûm-ı tekye hakkında itâle-i lisanda bulunur. Cinnetiyle meşhur olduğundan kimse lakırdısına kulak asmaz. Hiddeti geçerse de tekkeye uğrayamaz. Böyle keşmekeş bir hâlde vakit geçiriyor.”[411]

*

“Derviş Abbas dediğim de vak’a-i mâlûmeden dolayı dergâhta serpâ olan beş kişinin biri olup kemâl-i rezaletle tekkeden çıktıktan sonra memleketi olan Vıdin’e gider. Oradan da Romanya’ya geçerek polis çavuşu olup bir müddet durur, nihayet tekrar âsitân-ı Mevlânâ’ya rû-mâl olmaya mecbur olur. Efendi Hazretleri’ne arz olunur, ikrar vermesini teklif buyururlar. O da dede olmuş ve hücreye çıkmışiken yeniden çilleye soyunur ki, rezalete nisbetle bu ceza hiç mesabesinde kalır, işte vesvâs-ı hannâs olmak üzre bildiğimiz Derviş Abbas bu.”[412]

*

---

[408] Çilehâne Mektupları, s. 68
[409] Çilehâne Mektupları, s. 83
[410] Çilehâne Mektupları, s. 88
[411] Çilehâne Mektupları, s. 91
[412] Çilehâne Mektupları, s. 92

“Gelelim yazdığın manzumeye, kimin ve nasıl olduğunu değil, böyle bir şey olduğunu bilmezdim. Bittabî kütüphanedeki mecmualara müracaat lâzım geldi. Hâfız-ı kütüb Cemâl Efendi, muavini de Hâlid Dede değil mi ya? Evvelâ muavin dedeye gittik, fihristi sorduk. Bir gün evvel odasında durduğunu görmüşken bende değil Cemâl Efendi’de dedi. Ondan istedik, o da Hâlid Dede’ye gönderdi. Neyse zar zor ele geçirdik. Yirmi bir tane mecmua intihâb ettik. Birkaç saat sonra yirmi bir mecmuadan topu topu üç tanesi geldi. On sekizi şâir kitablara karışmış, bulunamamış, işte hâfız-ı kütüblük de olursa böyle olsun!”[413]

“Aşağıki manzume de sizin bir beye söylenen şiir gibi, fakat bizimki iki beye söylendi:

Re’simde külâh-ı iftiharım
Arkamda hırka-i vekârım

Tennure vü deste-gül müzeyyen
Elfî nemedim filân mutantan

Tesbîh-i tezekkürüm elimde
Misvâk-ı tetahhurum belimde

El sinede dil selâm-gûyâ
Her bir tarafım ıtırla buya

Bâ tarz-ı hırâm-ı kebk-i nâzân
Bir meclise oldu dil hırâmân

Amma ki ne menzil âh o menzil
Reşk-âver-i gülşen-i anadil

Ol bezmin içinde şem’-i meclis
Olmuştu iki perî-i munis

Dûdâne kebûterân-ı ablak

[413] Çilehâne Mektupları, s. 104-105

Yâhûd iki pare mâh-ı münşak

Ser tâ be kadem beyâz-pûşân
Güya ki sehâbede sürüşün

Meh vâlid olup güneş de mâder
İnmiş yere ol iki birader

Hallâk-ı kerîm-i zü'l-bedâyi'
Göstermeye âleme sanayi'

Bunlar da edip kemâli zahir
Olmuştular ecmelü'l-mezâhir

Hem her birisi hezâr-fendi
Ressam u edîb ü hem efendi

Olmuştu o dilberân-ı dil-sâf
Sûretger-i san'at-ı fotoğraf

İmkâna koyup muhâl-i aşkı
Nakş etmedelerdi hâl-i aşkı

Vasf eylemesin mi hâme söyle
Ol iki suver-nigân böyle

Ressâm-ı sanâyV-i nevadır
Nakkâş-ı bedâyi'-i serâir

Teklif ile ben geçince sadra
Düş oldu gözüm o çifte bir de

Onlar da bakınca âh Fakire
Etti beni hîre-çeşm ü tire

Bilmem ne için hamûş u ebkem
Kaldı dehenim o anda bilmem

Ey şâir-i hoş-edâ ne oldun
Ey bülbül-i pür-nevâ tutuldun

Çok şükr ki ol iki füsûn-sâz
Mecrâ-yı kelâma oldu dür-bâz

Tekrar olunup da merhabalar
Hem porsiş-i çûnî vü çıralar

Oldukça izâle-kerd-i hayret
Kesb etti musâhabette safvet

Ol iki nihâl-i nâzik-endâm
Şûhâne koşup berâ-yı ikram

Enfiye ile birisi ta’zîm
Etti biri de sigara takdim

Çektim birini birin savurdum
Güya dili âh ile kavurdum

Derken o firiştegân-ı mehveş
Mânend-i kebûterân-ı dem-keş

Kalkışmadılar mı şu hitaba
Israr ile bende-i haraba

Afv eyle canım dede efendi
Billâh seni gönlümüz beğendi

Arzu ediyor dil-i emel-cû
Gel kırma bizi azîz-i yahu
Redd etme kuzum da eyle insaf
Tasvirini ahz ede fotoğraf

Olsun bize bergüzâr resmin
Muhlislere bergüzâr resmin

Baktıkça ona olup da dil-şâd
Hem eyleyelim dedem seni yâd

Gûş eyleyicek bu kavli sem'im
Pür-tefrika oldu hâl-i cem'im

Hayretle bihâr-ı fikre daldım
Daldım da epeyce öyle kaldım

Nâgâh olarak izâle hayret
Dedim ki a tâlibân-ı suret

Tahvîl-i nazar edin suverden
Bu ahz ediniz gül-i siyerden

Bîhûde değil midir bu ya'nî
Surette taharrî-i ma'anî

Farz eyleyelim ki çıktı resmim
Bir kâğıda tarz u şekl-i cismim

Ondan olur mu istifâde
Eyler mi beni size ifâde

Ol şekl-i kesîf ü nakş-ı câmid
İ'tâ mı eder sizefevâid

Der mi size Tâhir’im ben
İşte önünüze zahirim ben

Rûşen-dil olan ricâl-i dânâ
Eyler heme cüst ü cûy-ı ma’nâ

Çeşm-i dili bâz edin bâz
Dil hânesidir hazîne-i râz

Seyr eyler onu nigâh-ı rûşen
Keşf eyleyemez şua’-ı röntgen

Âlemde olur mu hiç fotoğraf
Esrar u nukûş-ı kalbi keşşaf

Tekrar edeyim bu beyti tekrar
Tezkâr ediniz bu nutku tezkâr

Tahvîl-i nazar edin suverden
Bu ahz ediniz gül-i siyerden

Zann etmeyiniz bunu taassub
Yapmam onu eylerim teeddüb

Ki tarz-ı libâs-ı ehl-i takva
Olsun mu nümûne-i temaşa

Lâyık mı bu hırka vü külaha
Elvâh-ı nukûş-ı cilvegâha

Me’mûl ederim bu lafzı sizden
Afv eyleyiniz hakirinizden

Hem o şerefe seza mı resmim
Okun hâk-i pây-i cismim
Resmin yerine dil-i kemine
Olsun size bergüzâr-ı sîne

Bu sözle edip hülâsa kani'
Oldum hele ahz-ı resme mâni'

Güya ki reh-i savâba gittim
Zann eyliyorum isabet ettim

Tâhir buna sen akıl mı dersin
Resm isteyene gönül verirsin

Göz çıktı bu işte kaş mı yaptın
Asnâm u nukûşa sen de taptın

N erde o sözün ki dem ürürdün
Ma'nâ diye söylenir dururdun

Hem turşu değil mi hem de perhiz
Bu fi'l ile kavl-i hikmet-âmîz

Şükr eyle ki ol iki dil-ârâm
Çok etmediler bu kâra ibram

Yoksa edelerdi mutlak ısrar
Bî-şübhe olurdu ey dil-efgâr

Cismin de suver-pezîr-i sevda
Resmin de dîvârda levha-pîrâ" [414]

[414] Çilehâne Mektupları, s. 135-142

"Derviş Murâd (...) can değil, şeytâna maskara olan sûfîlerdendir. Meselâ sabah namazının farzına kamet olur. Nâlânî Efendi, sûre-i Rahmân'ı min evvelini ile'l-âhire okur. Bu müddet zarfında Derviş Murâd, çeşme başında suyu akıtır durur; vech-i mesnûn üzre -değil ya- abdest alacağım diye cemâati kaçırır." [415]

[415] Çilehâne Mektupları, s. 144